فلسفہ اسلام

تمت

نقل گرامی نامہ جناب فضیلت مآب جامع کمالات صوری و معنوی مولوی محمد عبد الباری صاحب دامت فیوضہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حامداً و مصلیاً و مسلماً

جناب مجمع المحامد حسن ربیعہ الزمان

عمیم الاحسان والامتنان جناب ادیب محمد امام علیخاں

السلام علیکم۔ کتاب فلسفہ اسلام کی فہرست دیکھنے اور دیباچہ سننے سے خوبی کتاب اور محنت جناب ظاہر و باہر ہے۔ سرمایۂ اردو میں آپ کی علو ہمتی سے یہ گران بہا اضافہ ہوا ہے۔ مطالب جدیدہ و مضامین مفیدہ اس قدر ایک ہی جگہ مجتمع کم ملیں گے۔

خواہش ہے کہ جلد یہ کتاب طبع ہو اور اہل ملک منتفع اور سودمند ہوں۔ جزاکم اللہ عنا خیر الجزاء۔

فقیر محمد عبد الباری عفا اللہ عنہ

مہر

خطبہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حمد و سپاس بے پایان خدائے واہب العطایا کے لیے شایان ہے جسکے آثار جمال ذرات کائنات پر جلوہ کنان اور انوار جلال کثرات موجودات پر نور افشان ہین۔ نظام عالم امکان اُسکی وحدنیت پر برہان روشن و غرائب حوادث دوران اُسکی کمال قدرت پر دلیل مبرہن ہین۔ اُسکی ذات خود اُسکے وجود پر حجت قاطع اور اُسکا وجوب خود اُسکی ذات پر دلیل ساطع ہے۔ مُقاسات ممکنات سے منزہ مجانسات مخلوقات سے مبرا۔ اُسکے غوامض حکمتہائے نامتناہی کے ادراک مین عقول حکماء دوران قاصر و حیران۔ اُسکے دقائق حقائق معارف کے انکشاف مین فحول علماء زمان عاجز و سرگردان ہین۔ اُسکی قدرت قاہرہ تمام عالم کی متحدہ قوتون پر مسلط۔ اُسکی حکمت بالغہ کے تحت مین جملہ اجناس مخلوقات مربوط و منضبط ہین۔

و ہزاران ہزار تحائف لطائف درود و سلام اُس سلطان سریر رسالت کے لئے زیبا ہین جسکا جوہر نورانی مسجود ملائکہ ہوکر عقدہ کشائے

طلسم کن فیکون ہوا۔ اور اُس انسان کامل کے لیے جسکو خالق جلؔ و علیٰ نے
معلم ملاء اعلےٰ و حاکم طبقات ارض و سما بنا کر اپنی سفارت کا تمغا
پنہایا یعنی جناب سرور کائنات مفخر موجودات رحمت عالمیان۔ خاتم
پیغمبران۔ مرکز محیط معارف دین متین۔ محور دوائر علوم اوّلین و آخرین
برگزیدہ حضرت کبریا جناب **محمد مصطفےٰ** صلعم اور اُنکی آل طیّبہ و طاہرہ کے
لیے جنکو حاکم علے الاطلاق نے خازنان ملت بیضا۔ حافظان شریعت غرّا
موئیدان سیاست عظمےٰ۔ موّدبان ریاست کبرےٰ ہادیان مناہج
طریقت۔ مرشدان مسالک حقیقت۔ سفینہ نجات امّت مرحومہ
وسیلہ غفران و رحمت مطلقہ مقرر کیا۔ علی الخصوص اوس بزرگوار کے
لیے جسکی وصایت و خلافت بزبان حضرت یزدان موجب اکمال دین و
اتمام نعمت ہوئی اور جسکی ذات بابرکات بحسب اتحاد جوہریّت و اشتراک
نورانیت عین نفس رسول قرار پا کر متمم امور رسالت ہوئی یعنی صاحب
سیف مسلول۔ حامل لواء رسول۔ جوامع الکلم۔ منابع الحکم۔ رونق محراب و منبر
باب مدینہ علم پیغمبر سید اوصیا۔ سرور اولیا۔ حضرت علی مرتضےٰ
صلواۃ قائمۃ دائمۃ

دیباچہ

عالم ایجاد عجب حیرت انگیز کل ہے جس کے موجد یکتا کو خدا اور اُسکی حرکت دہندۂ قوت کو قدرت خدا کہتے ہین۔ اس کل مین بے شمار پُرزے ہین مگر اصلی کارکن پُرزا اسکا انسان کامل ہے۔ اگر موجد نہوتا تو یہ لاجواب کل کیونکر ایجاد ہوتی اور اگر ایسی لاثانی کل نہوتی تو موجد کا کمال صنعت کس طرح ظاہر ہوتا۔ موجد ہمارے حواس ظاہری سے محسوس نہین ہوتا مگر پُرزے پیش نظر ہین۔ موجد یہ چاہتا ہے کہ پُرزون کو چلا کر اپنی قدرت ظاہر کرے اور پُرزے اسلیے ہین کہ وہ چلکر قدرت کا کرشمہ دکھائین۔ اِن پرزون کی دقیق حکمتون کا سمجھنا اور انکی مصلحتون کا جاننا اسی کا نام علم ہے اور انکے بے شمار فوائد کو کام مین لانا اسکو عمل کہتے ہین پھر علم و عمل سے جو نتیجہ حاصل ہو اُسی کا نام راحت جاودانی ہے انسان اس عظیم الشان کل کی مثالی تصویر ہے اسی لیے اسکو عالم صغیر کا لقب دیا گیا کیونکہ جو کچھ عالم کبیر مین ہے اُسکی تمثال اس عالم صغیر مین موجود ہے۔۔ اس چھوٹی سی کل کے اندرونی و بیرونی پُرزے نہایت مستحکم

اور عجیب و غریب صنعت کے ہین اور بہت ہی مناسبت کے ساتھ اپنے مقام پر نصب کئے گئے ہین لہذا اسکو خوبی سے چلکر عمدہ نتایج دکھانا چاہئے وہ تدبیر جس سے اس کل کے پُر صنعت پُرزے قدرتی قوۃ کے اثر سے خوبی کے ساتھ چلین تاکہ عمدہ نتایج ظاہر ہون اُسکو حکمت عملی کہتے ہین جسکا پہلا جزو فلسفۂ اخلاق ہے یہی وہ حکمت ہے جو انسان کے اعضا اور قوتون کو نہایت خوبی سے کام مین لاکر اُسکو انسان کامل بنا دیتی ہے اور وہی انسان کامل تمام عالم کی کل کا اصلی پُرزا ہوکر دنیا کا مالک ہوجاتا ہے اور عیش جاودانی حاصل کرتا ہے۔

یہ کتاب حکمت عملی کی تشریح ہے۔ مذہبی مناظرہ و مباحثہ سے اسکو کچھ تعلق نہین علماء اعلام و حکماء اسلام کے مسلّمہ مسائل عقلیہ و دلائل حکمیہ سے خوشہ چینی کیجائیگی تاکہ سب عقلین اُنکو قبول کرسکین اور بلا لحاظ ملت و مذہب ہر طبقہ کا آدمی اُنسے بہرہ مند ہو۔ حکمت عملی چونکہ انسان کے فرائض متعلقہ ہر سہ اقسام زندگانی شخصی و اہلی و ملکی کی تکمیل سے وابستہ ہے لہذا اُسپر اپنے فرائض کا دریافت کرنا عقلاً واجب ہے۔ لیکن اُن فرائض کی اہمیت موقوف ہے اُنکے مقرر کرنیوالے کی معرفت اور نیز اپنی ذات کی معرفت پر جسکے لیے فرائض کا تعین ہوا۔ لہذا اِس کتاب مین حکمت عملی کے ساتھ علم الٰہیات و علم طبعیات کے اہم مسائل کا ذکر اسلیے ضروری معلوم ہوا تاکہ فرائض انسانی پر عمل کرنے کے لیے مستحکم دلائل پیش نظر رہین اور اُنکے ادا کرنے مین کوئی حجت باقی نہ رہے۔

سبب تالیف

گو کہ مجھ ایسے ہیچمدان کے لیے علم و حکمت کے دشوار گذار وادی مین قدم رکھنا سوداے بے سر کا مضمون تھا کیونکہ ؎

بھلایا وحشت دل نے پڑھا تھا جو دبستان مین ۔ فقط اک نام گل کا یاد ہے ساری گلستان مین

علاوہ اسکے منصبی اشغال ۔ دماغ مضطرب الحال ۔ دل پراز ملال ۔ گوناگون ترددات و افکار ۔ مسافرت مین بے مونس و غمگسار ۔ فرقت احباب کا غم ۔ رخصت شباب کا الم ۔ قوی انحطاط پر مائل ۔ سامان راحت زائل ۔ پھر ان حالات مین ایسے امر اہم کا ارادہ بقول شخصیکہ ؎

جب دل نہ رہا تب آرزو کی ۔ جب پاؤن تھکے تو جستجو کی

مگر ان پر آشوب اور تیرہ و تار بغاوت کے بادلون نے دل ہلا دیا جو انیسوین صدی مسیحی کے عشرہ اولے مین خلیج بنگال سے بجاے آب خوشگوار کے آزادی کا آتشکدہ لیکر اٹھے ہین ۔ انکی مہیب گرج چار دانگ ہندوستان مین سنائی دیتی ہے اور انکی برق شعلہ بار کی چمک انگلستان کے دار الامارہ پر پڑنے لگی ہے ۔ اس ہیبت ناک منظر نے مجھے اپنی فکر بھولا دی ۔ قوم کو اس راحت سوز بلا سے بچانے اور دولت برطانیہ کے حقوق سلطانی ادا کرنیکے لیے خدا کا نام لیکر قلم اٹھایا ۔ ہمت نے کہا ؎[1]

رفاہ عام ہو جس سے کوئی وہ کام کر جانا ۔ نہو گر کامیابی سعی وہ کرنا کہ مر جانا

[1] یہ شعر ہے حبیب حکیم حامد علیخانصاحب حامد لکھنوی بیرسٹر ایٹ لا کا میرے حسب حال ہے

اغراض ومقاصد تالیف

قانون حکمت کا یہ مسلمہ مسئلہ ہے کہ جس دل پر خدا کی عظمت کا اثر نہوگا جس کے آثار قدرت ہر لمحہ عیان ہین تو وہ دل شاہی حکومت سے بھی متاثر نہوگا۔ فرمانبرداری اصل مین اُس شکرگذاری کا نام ہے جو احسانات کے عوض ادا کیجائے۔ جو دل منعم حقیقی کی لاتحصے نعمتونکی قدر نکرے اور ادائے شکر یعنی لوازم عبودیت پر مستعد نہو وہ منعم مجازی یعنے بادشاہ دنیوی کے احسانات کو کیا مانے گا۔ بدیہی مثال اسکی یہ ہے کہ جو بے تربیت اطفال اپنے والدین کے مطیع نہین ہوتے اُنپر استاد کی بھی حکومت کا اثر نہین پڑتا۔ مسلمانون مین بادشاہ کو ظل اللہ کہتے ہین اور ہندو اُسکو اوتار جانتے ہین۔ اس سے مطلب یہ ہے کہ وہ خدا کی طرف سے اصلاح حال بندگان اور ملک مین امن وامان قائم کرنیکے لیے مقرر ہوتا ہے۔ پس جس بنیاد پر خدا کی عبادت فرض ہے اُسی بنیاد پر عقلاً بادشاہ وقت کی اطاعت واجب ہے۔ چنانچہ غرض اس کتاب کی تالیف سے یہ ہے کہ وہ تخم آزادی جو فلسفۂ حال نے ہندوستانیون کے دلمین بٹھا کر خدا کی نافرمانی اور بادشاہ وقت سے سرتابی کا درخت طیار کیا ہے اور اُسکے ثمر بے لذت انکو نیز سلطنت برطانیہ کو کھانا پڑتے ہین وہ دل کی کھیتی سے نکل جائے اور بجائے اُسکے وہ دانہ بویا جائے جو خدا پرستی کے خوش ذائقہ پھل اور شاہی فرمان پزیری کے خوشنما پھول پیدا کرے۔

قریب دس سال کا عرصہ گذرا کہ مین نے کتاب ”آثار یادگار“ مین موجودہ طرز تعلیم وتربیت اور اُسکے خراب نتائج پر ایک طویل مضمون لکھا تھا جو دلچسپی سے خالی نہ تھا مگر ظاہر پرست طبیعتون نے اُسکو عالم خواب کے بے سروپا تصورات

وتصویرات جانکر لوح خاطر پر جمنے نہ دیا۔ مگر آخر کار بعد خرابی بسرہ اب اہل ملک اور سرکار دولتمدار دونون کو یہ اثر محسوس ہوا کہ مذہبی تعلیم سے غفلت اور قانون الٰہی سے بے خبری کے یہ نتایج ہین کہ خیالات آزادی اپنی حد سے متجاوز ہو گیے۔ لیکن ابتو وقت از دست رفتہ کا مضمون ہے۔ وہ زمانہ مشکل سے آئیگا کہ مردہ دلون مین مذہبی روح داخل ہو کر اعضاو جوارح کو طاعت الٰہی پر حرکت دے۔ کیونکہ عموماً طبیعتون کا میلان اس جانب ہے کہ ہر بات مین عقلی دلیل پیدا ہو پھر عقل بھی وہ جو مبدء و معاد سے بیخبر اور وادی جہالت مین متحیر۔ محض طبعیات پر مدار کار نظریات سے بُعد و انکار لہذا مذہب و ملت مین اصلاح و ترمیم کے لیے ہر متنفس آمادہ۔ صراط مستقیم کو چھوڑ کر جادۂ ضلالت پر استادہ۔ ایسے امر اہم کو دنیا کے معمولی کاروبار پر قیاس کرتا ہے اور اپنے اختراع و الحاد پر نازان و خندان ہوتا ہے۔ بس ایسی صورت مین بہترین تدبیر یہی ہو گی کہ اغراض وصول مذہب اور انکے مصالح و فوائد فلسفیانہ انداز سے دلنشین کیے جائین اور معقولی طرز سے دہریانہ خیالات دفع کر کے خداپرستی کی راہین دکھائی جائین۔

چنانچہ اصلی مقاصد اس کتاب کے یہی ہین اور ایسے ہی مطالب اس مین جہانتک ممکن ہو گا سلیس و عام فہم اردو مین ادا کیے جائینگے البتہ انکا عوام فہم ہونا میرے امکان سے باہر ہے۔ اظہار امر واقعی کی نیت سے اتنا کہنا امید ہے کہ داخل خودستائی نہ سمجھا جائے کہ جو مضامین اس کتاب مین مجتمع ہین وہ غالباً کسی دوسری کتاب مین یکجا دستیاب نہونگے خصوصاً زبان اُردو مین تو انکے ترجمہ و تالیف پر شاید کسی نے ابتک اقدام نہ کیا ہو اور اگر ایسا ہو تو مین اُس سے آگاہ نہین۔

التماس مؤلف

مین نے اس کتاب کی تالیف مین کی ہے جو جانفشانی اور صرف قوۃ روحانی اُس سے خدا عالم ہے یا اہل بصیرت اسکا اندازہ کر سکتے ہین ـ یہ مضامین علم و حکمت باوجود سہولت زبان ایسے آسان نہین کہ معمولی لیاقت کے لوگ بدون اُستاد ماہر فن اُنکو سمجھ سکین اور اُنکے تاریک دماغ محض نگاہ کے ذریعہ سے انوار علوم کو فوراً قبول کرلین بلکہ اگر شوق ہے تو انکو محنت و توجہ سے حاصل کرین ـ اور ناظرین حقیقت آگاہ و روشن دماغ سے التجا ہے کہ لغزش قلم کو چشم پوشی کی نگاہون سے ملاحظہ کرینگے اور اگر یہ قومی خدمت پسند آئے تو مؤلف کو کلمہ خیر سے فراموش نہ فرمائینگے ـ

نام اس کتاب کا

"فلسفہ اسلام" ہے

راقم محمد امام علیخان ابن راجہ محمد کاظم حسین خان مرحوم و مغفور تعلقدار ریاست بھٹوامئو ضلع بارہ بنکی صوبہ اودھ ـ

مطلب اوّل مضامین ابتدائی

اس مین چند ابواب ہین۔

باب اوّل بیان علم اور اُسکے متعلقہ مضامین کا

اس باب مین چند فصلین ہین۔

فصل اوّل بیان ماہیّت علم

واضح ہو کہ علم سے مراد صورت حاصلۂ عقلیہ ہے یعنی کسی شے کی صورت جو عقل مین حاصل ہو اُسی کا نام علم ہے یا یون سمجھنا چاہیے کہ ادراک کنندہ کے نفس مین اُس چیز کی ماہیت کا صورت پزیر ہو جانا جسکا کہ ادراک کیا گیا ہے۔ اِس تعریف مین ظن۔ وہم۔ شک۔ جہل مرکب اور تقلید سب داخل ہین۔ لیکن یہ عام تعریف ہوئی مگر یہان بالتخصیص مراد علم سے صورت حاصلہ یقینیہ ہے جسمین دوسرے احتمال کو دخل نہو کیونکہ لفظ علم کا عام ہے لہذا اُسکا اطلاق بہ اعتبار حقیقت و مجاز کے مختلف طور پر ہوتا ہے۔ صورت سے یہان مراد وہ چیز ہے جو عقل مین حاصل ہو مثلاً ماہیت انسان کا عقل مین لانا کہ وہ کیا شے ہے یہی صورت حاصلۂ عقلیہ ہوئی۔ اِسکے دو درجہ ہین ایک یہ کہ محض انسانکی

اصلیت بدون کسی دوسرے خیال کے عقل مین لائی گئی اُسکا
نام تصور ہے۔ دوسرے یہ کہ جو صورت اِسطرح عقل مین لائی گئی
اُسکو بقدر امکان بتمام اُسکے امور متعلقہ پر نظر کرکے جیساکہ وہ اصل
مین ہین سمجھ بھی لیا تو اِسکا نام تصدیق ہے مثلاً انسان کا تصور کرکے
عقل مین یہ قرار دے لیا کہ وہ حیوان ناطق ہے تو یہ صورت حاصلہ
عقلیہ تصدیق کہی جائی گی۔ اب اِسمقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہی
کہ آیا کسی چیز کا علم مستلزم اُسکے وجود کا ذہن مین ہے جیساکہ اکثر
فلاسفہ کا قول ہے یا یہ کہ وہ علم محض ایک تعلق ذہنی درمیان عالِم و
معلوم کے ہوتا ہے جیساکہ علماء متکلمین کا قول ہے۔ پس پہلی صورت
مین تو اختلاف اِس امر کے نسبت نہین کہ جب ہمکو کسی چیز کا
علم حاصل ہوا تو تین امر متحقق ہوجاتے ہین ایک صورت حاصلہ ذہنی
دوسرے اُس صورت کا ذہن مین نقش پزیر ہونا۔ تیسرے انفعال
نفس کا اُسکے قبول کرنے مین۔ البتہ اِس امر مین اختلاف ہے کہ
انمین سے کون سی صورت کو علم کہینگے صحیح یہ ہے کہ علم ایک مقولہ
کیف ہے جو اپنے محل پر واضح ہوجائے یعنی ایک ایسی کیفیت ہے
جو ذہن مین صورت پزیر ہوکر اُسکے آثار ظاہر مین منکشف ہوجائین

فصل دوم بیان معنی علم

علم کے معنی ادراک کے ہین۔ اطلاق اِس لفظ کا مجموعی طور سے
اُن مسائل پر کیا جاتا ہے جو کسی علم سے متعلق ہون۔ اور علم کے

معنی یقین کے بھی ہین کیونکہ شل یقین کے علم بھی انفعال قلب مین سے ہے اور نیز بمعنی تعقل وتوہم وتخییل کے ہین کیونکہ یہ سب ادراک کے انواع مین سے ہین مخفی نرہے کہ علم حادث خواہ متعلق بہ امور کلی ہو یا جزی اسکا کوئی محل ومقام عقلاً معین نہین بلکہ خداوند عالم جس جزو بدن سے چاہے اُس سے علم کو متعلق کردے مگر از روے نقل کے معلوم ہوتا ہے کہ محل علم کا قلب ہے کیونکہ حق تعالے ارشاد فرماتا ہے فیکون لھم قلوب یعقلون بھا (پس ہوتے ہین اُنکے واسطے قلوب کہ تعقل کرتے ہین انسے) اور حکماء کا قول ہے کہ محل علم حادث کا نفس ناطقہ ہے۔ چنانچہ نسبت بقاء علم وعقل بعد از موت متکلمین مین اختلاف ہے مگر حق یہ ہے کہ ضرورت عقلی وشرعی مستدعی اسی امر کی ہے کہ بقاء علم کا نفس کے ساتھ دواماً لازمی ہو ورنہ ایسی نعمت عظمٰے سے محرومی مستلزم اس امر کی ہے کہ تمام لذات ونعمات وعذاب وعقاب اُخروی سے حرمان وبیخبری رہے اور جب یہ ہوا تو سزا وجزاء روز آخرت جس سے مراد معاد حقیقی ہے عبث ہوگی حالانکہ تمام ملل وادیان مین کتب سماویہ سے معاد کا ہونا ثابت ہے یہان تک کہ فلاسفہ بھی از ابتداء اسقلینوس تا جالینوس معاد کے قائل ہین صرف فرق اتنا ہے کہ اُنکے نزدیک معاد روحانی ہوگی نہ کہ جسمانی۔ اور اہل شرع معاد جسمانی کے قائل ہین۔

فصل سوم بیان علم حصولی و علم حضوری

علم حصولی وہ ہے کہ حصول صورت شے کا ادراک کنندہ کے نفس مین ہو جائے جو کہ پہلے نہ تھا کیونکہ کسی چیز کا علم حاصل ہونا اُسوقت تک ممکن نہین جب تک کہ اُسکی صورت ذہن مین نقش پزیر نہو جائے و بمحض کسی چیز کے سامنے حاضر ہو جانے سے اُسکا علم حاصل نہین ہو سکتا۔ پس انسان کی نسبت یہ علم حاصل ہونا کہ وہ حیوان ناطق ہے اسوجہ سے ہے کہ اُسکی صورت ذہن مین نقش پذیر ہو گئی جو کہ پہلے نہ تھی۔ اور علم حضوری وہ ہے کہ فی نفسہ تمام اشیا ادراک کنندہ کے نفس مین حاصل ہون یعنی بلا واسطہ حصول صورت کے علم اشیا کا حاصل ہو جائے جیسا کہ نفس ناطقہ کو علم اپنی ذات و صفات کا بلا حصول صورت کے حاصل ہے چنانچہ علم باری تعالے کا نسبت بہ مخلوقات از قبیل علم حضوری ہے مگر اُسکے اطلاق و اعتبار مین فرق ہے جسکا ذکر علم الہیات مین کیا جائے گا۔

فصل چہارم بیان موضوع و مبادی و مسائل و غایت علم

موضوع

یہ ظاہر ہے کہ سعادت انسانی حقائق اشیا کی معرفت پر مبنی ہے

کہ بقدر طاقت بشری اُنکے حالات سے واقف ہو۔ مگر حقائق اشیا
اور اُنکے حالات بے شمار ہین جنکا ضبط کرنا اور آسانی سے معلوم [illegible]
دشوار ہے۔ لہذا ہر شے کے لیے اس کے حالات و متعلقات ذاتیہ
جدا جدا مرتب کرنا اور اُنکی ایک حد مقرر کرنا ضروری ہوا۔ اسی مجموعہ
اشیاء متناسبہ و متعلقہ کو ایک علم قرار دیا جس کے لوازمات
و متعلقات کا نام موضوع علم ہے پس موضوع علم وہ چیزین ہین جن
اُس علم مین بحث کیجائے۔ اُنھین چیزون کو اُس علم کے عوارض ذاتیہ
کہتے ہین جن کے سبب سے ہر علم بجائے خود دوسرے علم سے
جدا ہوتا ہے۔ غرض ان عوارض ذاتیہ کے معین کرنے سے یہ ہے
کہ ہر علم کی تعلیم مین آسانی ہو ورنہ ہر مسئلہ بجائے خود ایک علم قرار دیا
جا سکتا ہے اور اُس پر کتاب مدوّن ہو سکتی ہے۔ بالجملہ ہر علم کے لیے
ایک موضوع ہوتا ہے اور ایک غائت اِن ہر دو اعتبارات سے
اُس پر علم کا اطلاق کیا جاتا ہے مگر فرق یہ ہے کہ موضوع سے مراد
عوارض ذاتیہ ہین اور غایت سے مراد عوارض خارجیہ ہین۔
لہذا تعریف علم کی کبھی تو بہ اعتبار موضوع کے کیجاتی ہے جیسے علم
ہندسہ کا موضوع خط و سطح و جسم تعلیمی ہے اور کبھی بہ اعتبار غایت کے
کیجاتی ہے جیسے علم اصول فقہ کی غایت ادلۂ اربعہ سے احکام شرعیہ کا
استنباط کرنا۔

یہ امر جائز ہے کہ بہ اعتبار تخصیص و تعمیم کے ایک علم کا موضوع دوسرے
علم کا بھی موضوع قرار دیا جاوے یا ایک ہی موضوع بالاشتراکت
دو علم کا موضوع سمجھا جاے مثلاً اجرام فلکیہ بہ اعتبار اپنے اشکال کے

موضوع علم ہیئت ہین اور بہ اعتبار طبیعت کے موضوع علم سماء والعالم ہین اور بہ اعتبار اپنے آثار کے موضوع علم نجوم ہین علےٰ ہذالقیاس

مبادی علم

مبادی سے مراد وہ معلومات ہین جن پر کسی علم کے مسائل مبنی ہون اور اُن مین احتیاج دلیل و برہان کی نہو خواہ بطور تصورات محدودہ کے وضع کر لیے گیے ہون یا بطور تصدیقات کے۔
مبادی دو قسم پر ہین ایک وہ جو کہ فی نفسہ واضح ہون تو اُن کا نام "متعارفہ" ہے عام اس سے کہ وہ ہر علم کے مبادی قرار دیے جائین مثلاً یہ کلیہ کہ "نفی و اثبات نہ جمع ہو سکتے ہین نہ رفع ہو سکتے ہین" پس اس کا استعمال ہر علم مین ہو سکتا ہے۔ یا یہ کہ وہ کسی خاص علم کے مبادی سمجھے جائین مثلاً اقلیدس کا قول "اگر برابر چیزون سے برابر چیزین کم کر لی جائین تو باقی ماندہ آپس مین برابر ہونگی"
دوسری قسم مبادی کی یہ ہے کہ وہ فی نفسہ واضح نہون لیکن اُن کا تسلیم کر لیا جانا واجب ہو اور انکی شان سے یہ ہو کہ وہ کسی علم مین اُس کے متعلقہ مسائل کی حیثیت سے واضح ہو جائین۔ لیکن یہ تسلیم اگر اُس علم مین بر سبیل حُسن ظن ہے تو اُن مبادی کا نام جو اسطرح تسلیم کیگئے "اصول موضوعہ" ہے مثلاً فقیہ کا قول کہ فلان چیز بالاجماع حرام ہے پس اجماع کا فقہ مین حجت قرار پانا بر سبیل حسن ظن تسلیم کر لیا گیا ہے لہذا وہ اُس علم کے اصول موضوعہ مین سے ہے۔ اور اگر برخلاف اسکے اُن مین معنی انکار کے بھی پیدا ہوتے ہین تو اُن کا نام "مصادرات"

مثلاً فقیہ نے کہا کہ حکم از روے استحسان کے ثابت ہے تو اِس قول کا تسلیم کرنا اُس گروہ کے لیے جو استحسان کو محبت سمجھتا ہے مصادرات مین سے ہوگا نہ کہ اصول موضوعہ مین سے۔ اور کبھی مقدمات و تعریفات مسلّمہ کو اوضاع کہتے ہین جن مین سے ہر ایک دوسرے علم کے لیے مسائل قرار پا سکتے ہین مثلاً یہ کہا کہ طہارت سے مراد ازالۂ نجاست ہے تو اُسکے اوضاع علم فقہ کے لیے مسائل قرار پائینگے۔ مخفی نرہے کہ کل اصول موضوعہ یا مصادرات کے قایم کرنے کے لیے دلیل و برہان کا ہونا لازمی نہین ورنہ دَور واقع ہوگا جو کہ عقلاً باطل ہے جسکی تصریح کتب منطقیہ مین مذکور ہے۔

مسائل علم

ہر علم مین وہ قضایا جو اُس علم کے موضوعات سے وابستہ ہون وہی اُسکے مسائل کہے جاتے ہین۔ اور اُن کا بشرح و بسط بیان کرنا اِسیکا نام تدوین ہے۔ یہی ایک ایسی چیز ہے جس سے مصنف و مؤلف کتاب کی قابلیت کا اندازہ کیا جاتا ہے کہ اُس نے کسی علم کے مسائل کو کس شرح و بسط و عنوان سے بیان کیا۔

غایت علم

یہ ظاہر ہے کہ ہر فعل کے لیے ایک اثر مترتب ہونا چاہیے۔ یہ اثر اس اعتبار سے کہ نتیجہ و ثمرہ کسی فعل کا ہے تو اُسکو "فائدہ" کہتے ہین اور اس اعتبار سے کہ وہ انتہا کسی فعل کی ہی تو اُسکو "غایت" کہتے ہین

پس حقیقت مین فائدہ اور غایت بالذات ایک ہی چیز ہے مگر اعتبارات مین فرق ہے۔ پھر یہ کہ اگر یہ اثر سبب اقدام فاعل کا کسی فعل کی جانب ہے۔ تو فاعل پر نظر کر کے اس کا نام "غرض و مقصود" ہے اور فعل پر نظر کر کے اُس کا نام "علت غائی" ہے۔ پس غرض و علت غائی ایک ہی چیز ہے مگر اعتبارات مین فرق ہے بالجملہ غایت علم وہ چیز ہے جس کے لیئے علم حاصل کیا جائے۔

فصل پنجم بیان منشاء علوم

واضح ہو کہ تعلم و تعلیم انسان کی طبیعت مین داخل ہے اور اُسکی احتیاج انسان کو لازمی ہے کیونکہ بہ اعتبار قوائے حیوانی یعنی حسّ و حرکت و طلب غذا و دفع ضرر کے وہ تمام حیوانات کا مشارک ہے لیکن وہ چیز جو اُسمین اور دیگر حیوانات مین مابہ الامتیاز ہے وہ قوت فکر و ادراک کلیات کا ہے جو کہ وسیلۂ معاش و تعاون بر ابناء جنس اور موجب اجتماع باہمی کا ہوتا ہے اور اجتماع باہمی مہیا کنندہ تعاون اور ان چیزون کے قبول کرنیکا سبب ہے جنکے لیئے انبیا علیہم السّلام مبعوث ہوے۔ یعنی جملہ امور موجب صلاح معاش و معاد کا تعین بہ سبب اجتماع تمدنی کے لازم ہوتا ہے۔ الغرض انسان انہین امور مین ہمیشہ فکر کرتا رہتا ہے ایک لمحہ ان افکار سے خالی نہین ہوتا کہ یا اُسکے امور معاش کی اصلاح ہو یا امور معاد کی یا دونون کی انہین افکار سے علوم و صنعتین ناشی ہوئی ہین اسطرح سے کہ جس جانب اُسکی طبیعت مائل ہے اُسیطرف فکر بلیغ صرف کرتا ہے۔ لہذا ایسے

نوٹ منشاء بمعنے مبداء

ادراکات و معلومات اُسکو حاصل ہوجاتے ہین جو بالفعل اُس مین موجود
نہ تھے اور اسلیئے اُس کی رغبت حصول معلومات کی طرف بڑہتی جاتی
ہے تاکہ جہانتک ہوسکے نامعلوم اشیا کا ادراک کرے اور جو اشیا،
بذریعہ قوت الہامی ابنیا علیہم السّلام کو یا بذریعہ کمال قوت عقلی حکما
کو حاصل ہوچکی ہین اُن سے استفادہ کرے چنانچہ ایسا ہی ہوتا ہے۔
پس یہ فطرتی میلان ہے جو طبیعت بشری مین قایم و دائم ہے کہ وہ
دوسرے سے اخذ و استفادہ کرتا رہتا ہے۔ برخلاف دیگر حیوانات کے
جنمین یہ مادہ نہین کہ وہ ادراک یا استفادہ کرسکین۔ لیکن جن لوگو نمین
یہ حالت رغبت علم کی نہین ہوتی تو وہ ایک عارضی امر ہے جو کہ بوجہ فساد
مزاج یا بُعد وسائل حدِ اعتدال سے گرے ہوے ہوتے ہین اور جب
یہ عوارض دور کیے جاتے ہین تو اُن مین بلحاظ سرشت رغبت علوم کی پیدا
ہوجاتی ہے الغرض جب انسان مین رغبت علم کی پیدا ہوگئی تو اُسکی نظر
و فکر ایک ایک چیز سے تجاوز کرتی ہوئی حقائق اشیا تک پہنچ جاتی ہے
عام اِس سے کہ اُن اشیا کا تعلق اُسکی ذات سے ہو یا دوسرے
کی ذات سے۔ پھر اُس پر عادی ہوتے ہوتے جب اس کو ملکہ حاصل
ہوگیا تو اُس کے علم کو حقیقت اشیا سے ایک خصوصیت پیدا ہوجاتی
ہے اور بہ اقتضا طبیعت اپنے ہم جنس کو اپنا ایسا بنانا چاہتا ہے اسیکو
تعلیم کہتے ہین۔ یہ حکمتین قانون قدرت کی بہت قابل غور و فکر ہین
بالجملہ یہ امر واضح ہوگیا کہ تعلم و تعلیم انسان مین جبلّی ہے جس سے دیگر
مخلوقات محروم ہین اور انسان اسی مادہ فطرتی کے سبب سے
سب پر ممتاز ہے۔

فصل ششم بیان مراتب علم اور اسکے فوائد اور اُسکے ساتھ عمل کابھی لازمی ہونا

علم کی شرافت وبزرگی محتاج زیادہ صراحت کی نہین اسلئے کہ یہی وہ چیز ہے جو مونس تنہائی رہبر گم گشتگان۔ وسیلۂ زندگانی پُرمسرت و بقائے جاوید۔ لذت بخش حیوانات۔ دافع فکر و آلام۔ فرازندۂ قدر و منزلت۔ مہیا کنندہ آسائش دوجہانی۔ کیمیائے سعادت ابدی۔ زینت بخش مال و دولت۔ رونق افزائے حشمت و سلطنت۔ طرۂ دستار شرافت۔ غازۂ رخسار نجابت اور دور کنندۂ عیب رذالت ہے۔ یہی وہ خزانہ ہے جو کبھی خرچ کرنے سے کم نہین ہوتا۔ یہی وہ سرمایہ ہے جو دولت لازوال کہا جاتا ہے۔ یہی وہ شباب ہے جسمین پیری اثر نہین کرتی۔ یہی وہ نعمت ہے جو کبھی زائل نہین ہوتی۔ یہی وہ سلاح جنگ ہے جس سے اعدا مغلوب ہوتے ہین۔ یہی وہ تدبیر ہے جس سے دشمن دوست اور دوست جانباز بنتے ہین۔ یہی وہ چشمہ ہے جس سے ایک عالم سیراب ہو سکتا ہے۔ یہی وہ آب حیوات ہے جو مُردون کو زندہ کرتا ہے۔ یہی وہ اکسیر ہے جو آہن کو طلا بناتی ہے یہی وہ معجون ہے جو ہر مرض کی دوا ہوتی ہے۔ ہر شخص اسکا محتاج اور یہ کسی کا محتاج نہین۔ دیکھو خداوند تعالیٰ قرآنمجید مین فرماتا ہے۔

یرفع اللہ الذین اٰمنو منکم والذین اوتو العلم درجات

(خدا اُن لوگون کے درجے بلند کرتا ہے جو کہ تم مین سے ایمان لائے ہین اور اُن لوگون کے جنکو علم دیا گیا ہے) اور فرماتا ہے هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون (کیا برابر ہین وہ لوگ جو علم رکھتے ہین اور وہ لوگ جو علم نہین رکھتے) یہ سوال بطور استفہام انکاری کے ہے کہ بے علم اور ذی علم خدا کے یہان مرتبہ مین برابر نہین اور حدیث مین وارد ہے کہ اطلبوا العلم ولو کان بالصین (طلب کرو علم کو اگرچہ چین مین ہو) عرب سے چین کا فاصلہ بہت زیادہ ہے خصوصا اُس زمانہ مین لہذا مراد یہ ہے کہ طلب علم کے لیے منازل بعیدہ پر جاؤ جہان ملے وہان حاصل کرو۔

یہ ظاہر ہے کہ نفوس بشری کی تکمیل بہ اعتبار قواے نظری یعنی عقل و فہم و ادراک وغیرہ و قواے عملی یعنی حواس ظاہری و باطنی کے حقائق اشیا اور اُن چیزون کے علم پر مبنی ہے جو کہ ذریعہ اُن حقائق کے دریافت کرنے کا ہون اور غرض تحصیل علم سے فضائل کا اکتساب اور رذائل سے اجتناب کرنا ہے تاکہ سعادت ابدی اور کمال حقیقی حاصل ہو۔ پس انسان کے لیے باوجود اِس فضیلت کے جو قادر مطلق نے اُسکو عطا کی یعنے قوت نطق و مادّہ قبول علم و ادب تو اِس سے زیادہ قبیح و شنیع کوئی امر نہین کہ وہ حصول علم مین کاہلی و غفلت کرکے اپنے کو فضائل سے محروم رکھے۔ چنانچہ شریعت اسلامی کا حکم یہ ہے۔ کہ طلب العلم فريضة على كل مسلم (طلب کرنا علم کا ہر مسلم پر فرض ہے) اور ارشاد فرمایا ہے کہ اطلبوا العلم من المهد الى اللحد (یعنی علم کو ابتداے عمر سے آخر زندگانی تک طلب کرتے رہو حدیث مین ہے۔ کہ

اذا مات ابن ادم انقطع عمله الاعن ثلث (یعنے جسوقت بنی آدم وفات پاتاہے تو اُس کا ہر عمل منقطع ہو جاتا ہے مگر تین چیزین - پھر ان تین چیزوں مین علم کو اول قرار دیا اور فرمایا کہ علم ینتفع بہ الناس یعنی علم جس سے کہ لوگ نفع اُٹھائین یہ ایسا عمل ہے کہ قیامت تک منقطع نہین ہوتا۔

لیکن علم کے ساتھ عمل بھی لازمی ہے ورنہ علم بے عمل مثل درخت بے برگ و ثمر کے ہے۔ چارپائے برو کتابے چندسے کچھ فائدہ نہین ہوتا اور عمل کے معنے یہ ہین کہ مطابق علم کے کام بھی کرے - تاکہ اغراض مطلوبہ حاصل ہون اور کمال حقیقی پر پہونچ سکے - عمل کرنیوالونکی بھی مدح قرآنجید مین چند مقام پر وارد ہے چنانچہ ارشاد فرماتا ہے کہ فاما الذین امنوا وعملوا الصالحات فید خلھم ربھم فی رحمتہٖ (پس وہ لوگ جوکہ ایمان لاے اور اچھے کام کئے اُن کو پروردگار اُن کا اپنی رحمت مین داخل کریگا) ظاہر ہے کہ رحمت خدا کی دنیاؤ دین دونون مین شامل ہے۔

الغرض جو شخص علم پر عامل بھی ہو وہ ہی انسان فاضل اور حکیم کامل ہے اور اُسکا مرتبہ اپنی بنی نوع مین ہر طرح برتر ہے چنانچہ آیہ قرآنی اسپر ناطق ہے ومن یوت الحکمۃ فقد اوتی خیراً کثیراً (جس کو حکمت دیگئی اُسکو حقیقت مین بہت بھلائیان دی گئین ہین) حکمت کے معنے آئندہ بیان ہونگے کہ مراد اُس سے علم باعمل بقدر طاقت بشری ہے

مسلمانون کو دیگر مذاہب کی علمی و عملی ترقی دیکھکر نصیحت حاصل کرنا چاہیے کہ یہ حکمتین کیا نتیجہ دنیا مین دکھارہی ہین اور اُن سے دیگر قومین کیا فائدہ اُٹھاتی ہین مگر یہ امر ملحوظ رہے کہ آیات مذکورہ بالا مین علم و عمل دونون کے ساتھ لفظ امنوا آیا ہے جس کا یہ مطلب ہے

کہ ایمان سے چشم پوشی کسی حالت مین روا نہین مگر افسوس کہ اہل اسلام نے باوجود دعواے اسلام اس کو بہلا دیا جو مدعی ایمان ہین وہ علم وعمل سے کنارہ کش ہین اور جو طالب علم وعمل ہین اُنھون نے ایمان کو طاق نسیان پر رکھدیا ہے۔ یہی اصلی سبب اسلام کے ضعف کا ہے فاعتبروا یا اولی الابصار

فصل ہفتم علم وکتابت کا لوازمات تمدن ہونا

یہ ظاہر ہے کہ انسان بالطبع مدنی یعنی فطرتاً محتاج اجتماع باہمی کا ہے پس لامحالہ اس امر کا محتاج ہوا کہ اپنے ما فی الضمیر کو دوسرے پر ظاہر کرے اور دوسرے کے ما فی الضمیر کو دریافت کرے لہذا حکمت آلہی مقتضی اس امر کی ہوئی کہ انسان کے لیے ایسے وسائل پیدا کیے جائین جن سے وہ بدون احتیاج آلات غیر طبیعہ ان مقاصد کو حاصل کر سکے پس اُس کو بذریعہ الہام یہ بتایا گیا کہ وہ اپنے ذاتی آلہ سے جو اسکو واسطے دیا گیا ہے آوازون کا استعمال کرے اور سانس کو قطع کر کرکے بولے تاکہ اُن آوازون سے حروف پیدا ہون پھر اُن حروف مین باعتبار مختلف مخارج وصفات مخصوصہ کے تمیز عطا ہوئی۔ پھر انھین حرفونکی مختلف ترکیبون سے کلمات پیدا ہوے جن سے مطالب دلی کا انکشاف کر سکے۔ پس اسطرح سے باہم تخاطب وگفتگو اور اداے مقاصد کے فوائد جو حصول معاش کے لیے ضروری ہین حاصل ہوے انھین حروف کی مختلف ترکیبون سے مختلف لغات ومتعدد السنہ قایم ہوین۔ پھر ارباب فہم وذکا واصحاب فکر وہمت نے محض گفتگو اور محاورات پر اکتفا نہ کیا جو کہ صرف حاضرین کے لیے فائدہ رسان ہے

بلکہ انھون نے نابین کی اطلاع دہی کے لیے بتائیہ عقل و الہام کتابت ایجاد کی تاکہ دیگر ابنا جنس کے لیے جو کہ بالفعل ایک دوسرے سے غائب ہین یا آیندہ نسلون کے لیے آسان ذریعہ معلومات کا قایم کردین پس اس طریقہ سے تدوین کتب کی ہوئی - یہ صنعت یعنی کتابت مخصوص انسان کے لیے بطور خاصہ کے ہے کہ وہ اپنے ما فی الضمیر کو نقوش کی صورت مین دوسرے پر ظاہر کر سکتا ہے جس سے ابنا جنس کے ساتھ تعاون حاصل ہوتا ہے اور گذشتگان کے حالات و ما فی الضمیر آیندگان کو معلوم ہوتے ہین علاوہ اس کے دیگر بیشمار فوائد اس سے حاصل ہوتے ہین جو صاحب فہم پر مخفی نہین -

فصل ہشتم بیان اس امر کا کہ علم و کتابت کا شیوع کس طرح ہوا

یہ امر مسلم ہے کہ آدم علیہ السلام تمام لغات سے ماہر تھے یعنی بالفعل ان مین استعداد تمام علوم کی موجود تھی چنانچہ آیۃ قرانی وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا (اور تعلیم دیا آدم کو نام ہر چیز کے) اسی پر دلالت کرتی ہے اس آیۃ مین لفظ اسما کسے مراد مختلف لغات ہین جو بنی آدم کی زبانون پر تمام اجناس مخلوقات کی نسبت جاری ہین -

مورخین نے لکھا ہے کہ آنحضرت پر اکیس اور بعضون کے نزدیک چالیس صحف آسمانی نازل ہوے انتیس حروف پر یہ صحیفہ مشتمل تھے - ان مین تسخیر جن و شیاطین - رموز حکمت طبیعی - نفع و ضرر ادویہ

علم حساب و ہندسہ اور تمام فرائض و وعد و وعید و حالات و وقعات آئندہ کی خبر دیکھی تھی۔ یہ ممکن ہے کہ کوتاہ نظر و ناقص العقول اشخاص اس مین شبہ کرین مگر جو لوگ علم جفر مین کچھ بھی مہارت رکھتے ہین اُن کے نزدیک یہ امر بعید از قیاس نہین ہو سکتا۔ حرفہ دہقانی و رشتہ سازی و پارچہ بافی اور آہن کا معدن سے نکالنا۔ حضرت آدم کے آثار و ایجاد مین سے ہے۔ اپنی وفات سے تین سو سال پیشتر انھون نے ایک کتاب مختلف زبانون اور خطون مین وضع کی تھی اور اُس علم کو پارچہ ہائے گل پر لکھکر انکو مطبوخ کرالیا تھا۔ طوفان نوح علیہ السّلام کے بعد وہ خشت ہائے پختہ مختلف جماعتون کے ہاتھ آئین جنھون نے اُسی خط کے موافق کتابت اختیار کی چنانچہ حضرت اسمعیل علیہ السّلام کو عربی خط کی خشت دستیاب ہوئی۔ الغرض یہ امور معجزہ حضرت آدم کے تھے اِن کے بعد ان کے فرزند حضرت شیث علیہ السّلام ہوے جنکو اوریائے ثانی کہتے ہین یہ لفظ لغت سریانی کا ہے جس کے معنی معلّم کے ہین۔ یہ اوّل شخص تھے جنھون نے بعد حضرت آدم علیہ السّلام کے معضلات و مشکلات حکمت و ضروریات شریعت کی تعلیم دی۔ پچاس و بروایتے انتیس صحیفہ محتوی حکمت الٰہی و صنایع نامتناہی مثل اکسیر وغیرہ ان پر نازل ہوے اور ریاضی و ہیئت وغیرہ بذریعہ القا انکو تعلیم ہوے بعد ان کے اخنوخ بن یارد بن مہلائیل بن قینان بن انوش بن شیث علیہ السّلام نے قلم سے کتابت ایجاد کی اُن کا لقب ادریس تھا کیونکہ ہمیشہ حکمت و شریعت کی تدریس فرماتے تھے جس قدر علوم ان سے منتشر و رائج ہوے کسی سے نہین ہوے ان کو المثلث بالنعمتہ اور المثلث بالحکمتہ بھی

کہتے ہین کیونکہ نبوت و حکمت و بادشاہت یہ تینون نعمتین اُن کو عطا ہوئی تھین
اور یاے ثالث اور ہرمس (بمعنے عطارد) اول بھی انکے القاب ہین
یہ اول شخص ہین جنھون نے اجرام علویہ و حرکات نجومیہ کے متعلق کلام
کیا ہیاکل (عمارت ہاے عظیم الشان) تعمیر کراکے اُن مین عبادت خدا
بجالاے قواعد علم طب بلحاظ بسائط و مرکبات تالیف کیے یہ حضرت آدم
کے دو سو برس بعد تمام بنی آدم پر مبعوث برسالت ہوے اور بہتر
زبانون مین دعوت دین حق فرمائی۔ تمام عالم کی سیاحت کی اور بجالت
سلطنت و نبوت راہ راست کی ہدایت فرماتے تھے یہ خیاطی کرتے تھے
اور اِس فن کو انہین نے ایجاد کیا۔ تیس صحیفہ ان پر نازل ہوے۔ علم
نجوم کا درس انہین نے دیا۔ انھون نے طوفان نوح کی خبر دی اور جب
معلوم ہوا کہ یہ آفت آسمانی ضرور نازل ہو گی تو علوم کی حفاظت کے
واسطے اہرام مصر تعمیر کراے جن مین تمام آلات صناعت کی تصویرین
اور قواعد علوم و کمالات کو منقش کرادیا تاکہ طوفان سے یہ چیزین مندرس
نہو جائین اِن کے شاگرد رشید آغاثاذیمون تھے۔ اِس لفظ کے معنے
نیکبخت کے ہین یہ بھی پیغمبر تھے جو کہ اہل مصر و یونان پر مبعوث ہوے
تھے اُنھون نے بھی علم کو ترویج دیا۔ دوسرے شاگرد کا نام شیلوخس
تھا جن کا لقب آمون ہے یہ بڑے جلیل القدر حکیم تھے جنھون نے
تمام معضلات حکمت و دیگر علوم کو حضرت ادریس سے حاصل کرکے
اورون کو تعلیم دیا۔ تیسرے شاگرد جنھون نے جملہ علوم حکمیہ کو آنحضرت سے
حاصل کیا اسقلینوس تھے۔ اِن کے بارہ مین جالینوس لکھتا ہے کہ
متقدمین حکماء یونان مین اس درجہ انکی تعظیم کیجاتی تھی کہ اِن کا نام لیکر

لوگ قسم کھاتے تھے اور غوسیس صاحب کتاب قصص لکھتا ہے کہ شہر رومیہ مین ایک تصویر بنی ہوئی تھی جو تکلم کرتی تھی۔ وہان کے مجوسیون کا یہ عقیدہ تھا کہ بانی اس کا اسقلینوس ہے جس نے حرکات نجومیہ کی روش پر اس کو اسطرح سے وضع کیا ہے کہ کسی ایک سبعہ سیارہ کی روحانیت اس سے متعلق کی گئی ہے اسی بنیاد پر اہل رومیہ قبل شریعت عیسوی ستارہ پرست تھے۔ کتاب عُہود مین بقراط کا قول ہے کہ اسقلینوس بھی مثل حضرت ادریس کے بذریعہ عمود نور آسمان پر چلے گئے اور لکھا ہے کہ عصا اسقلینوس چوب درخت خطمی کی تھی اس صورت سے کہ اُس پر سانپ لپٹا ہوا معلوم ہوتا تھا۔ جالینوس کہتا ہے کہ یہ کنایہ اس بات کا تھا کہ وہ بہت ہی معتدل مزاج شخص تھا کیونکہ خطمی نہایت معتدل ہے اور چونکہ سانپ ایک حیوان دراز عمر ہے لہذا یہ مطلب ہوا کہ علم ہمیشہ آدمی کو زندہ رکھتا ہے۔ افلاطون نے کتاب نوامیس مین اکثر حکایات اسقلینوس کے بطور کرامات لکھے ہین اور یحییٰ نحوی نے کتب قدما سے نقل کیا ہے کہ علم طب کو اسقلینوس نے ایجاد کیا اُسکے بعد جالینوس تک جو خاتم الاطبا ہے سات طبیبون کو شمار کیا ہے اول غورس دوم ملینس سوم برمانیدش چہارم افلاطون پنجم اسقلینوس ثانی ششم بقراط ہفتم جالینوس۔

حضرت ادریس کے ایک فرزند کا نام صابی تھا۔ یہ بھی بہت صاحب علم تھے۔ چنانچہ ایک گروہ کا عقیدہ یہ ہے کہ حضرت آدم کے بعد یہی پیغمبر ہوئے ہین اسی فرقہ کو جو منسوب بہ صابی ہے صابئین کہتے ہین یہ لوگ ستارہ پرست ہین مگر انمین جو اہل علم ہین اُنکا قول یہ ہے

کہ ہم کواکب کو خدا انہیں سمجھتے بلکہ ان صورتون کو جو کہ مظہر انوار الٰہی
ہین قبلہ عبادت جانتے ہین۔ الغرض صابے نے بھی علوم ہیئت و نجوم
کی تعلیم دی اور عظیم الشان عبادت خانہ جات بنوائے پھر ہوشنگ
بن سیامک بن کیومرث نے جسکو اہل عجم پیغمبر جانتے ہین اور صاحب
کتاب مانتے ہین چنانچہ دساتیر مین جو کہ مجموعہ کتب پیغمبران عجم کا ہے
لکھا ہے کہ کتاب ہوشنگ مین ۳۰۸ آیتین ہین جن کا ترجمہ ساسان
پنجم نے کیا ہے۔ بالجملہ ہوشنگ کا دوسرا نام آیران تھا اور اُسکے
فرزند کا نام فارس تھا زبان فارسی اُس کے نام سے منسوب ہے
کتاب جاودان خرد اسی کی تصنیفات مین سے ہے جس کو گنجور بن
اسفندیار وزیر دولت عجم نے قدیم زبان فارسی سے زبان حال مین
ترجمہ کیا ہے اور حسن بن سہل برادر ذو الریاستین وزیر مامون عباسی
نے اس کو زبان عربی مین ترجمہ کیا اور ابو علی بن مسکویہ نے اُس مین
دیگر حکمتہائے فارس و پندہائے عرب و روم کو الحاق کیا ہے۔ بالجملہ
ہوشنگ نے اس کتاب کو اپنی اولاد و دیگر سلاطین کیلئے
ایک پند نامہ لکھا تھا جو کہ قابل دید ہے۔ پھر حکیم یوزاسف عجم مین
بڑا کامل حکیم گذرا اس کا مذہب صابی تھا اس نے عظیم الشان
ہیکل ہائے طلسمی بنوائے اور علوم حکمیہ کو خوب رواج دیا پھر جمشید
شاہنشاہ عجم نے اپنی ذکاوت سے اکثر نئے مسائل طبیہ نکالے۔
الغرض عجم مین علوم کی بڑی رغبت و قدر تھی مورخین نے لکھا ہے
کہ یہین سے علوم حکمیہ یونان مین پہونچے۔ جبکہ سکندر نے دارا پر
غلبہ حاصل کیا تو بے شمار کتب حکمت اُس کے ہاتھ آئین

بعدہ جب اسلام نے ملک فارس کو فتح کیا تب بھی وہان بکثرت کتابین موجود تھین چنانچہ سعد بن ابی وقاص نے خلیفہ وقت کو اطلاع دی اور اُن کے حکم سے وہ کتابین کچھ تو جلادی گئین اور کچھ پانی مین ڈبو دی گئین کیونکہ اُن حضرت نے اپنی یہ راے ظاہر فرمائی کہ اگران کتابون مین کچھ ہدایت ہے تو اُسکی ہم کو حاجت نہین اور اگر ضلالت ہے تو ہمارے کار آمد نہین۔ مگر ملک روم مین جس کا دارالسلطنت **یونان** تھا ذخیرہ سابق وحال محفوظ رہا جس سے حکماء مشائین ورواقین نے علوم حاصل کیے ان لوگون کی ابتدا تعلیم لقمان سے ہوئی پھر اُن کے شاگرد بقراط اُنکے شاگرد افلاطون اُن کے شاگرد ارسطو نے جس کا لقب معلم اوّل ہے پھر اسکندر افردوسی وتامسطیون شاگردان ارسطو نے علوم حکمیہ کو خوب رواج وتعلیم دیا جب یونان کی سلطنت پر زوال آگیا قیاصرہ روم قابض ومتصرف ہوے تو اُن لوگون نے دین نصارے اختیار کیا لہذا تمام ممالک نصرانیہ مین یہ علوم شایع ہو گیے۔

عرب کی حالت آخر زمانہ جاہلیت مین یہ تھی کہ تمام ملک مین جہالت وضلالت وبدعملی پھیلی ہوئی تھی انواع واقسام کے فسق وفجور اور ہر جگہ کشت وخون ہوتا تھا یہانتک کہ نیر اسلام طالع ہوا اشرف الانبیا مبعوث برسالت ہوے۔ جماعت عدنان وقحطان نے اسلام قبول کیا شریعت کی پابندی اعتقاداً وعملاً شروع ہوئی اور تا اختتام زمانہ خلافت مشارق ومغارب زمین مین اسلام پھیل گیا جس کی خبر رسول خدا دیکھ چکے تھے۔ دولت عجم مین اہل فارس وعراق وخراسان۔ دولت روم مین اہل شام دولت قبط مین اہل مصر علوم واحکام شریعت سے

ماہر ہو گئے الغرض رفتہ رفتہ تمام علوم حکمتہ فلسفہ اسلام مین شایع ہو گئے
اولاً علوم دینیہ حدیث وفقہ اور علوم قرآن کی تدوین ہوئی بعدہ قواعد
اجتہادیہ منضبط ہوے۔ پھر علوم قدیمہ کی تدوین خلفاء عباسیہ کے زمانہ
مین ہوئی سب سے پہلے ابو جعفر منصور عباسی نے اسطرف بہت توجہ کی
کتب حکمیہ مین اولاً کتاب اقلیدس اور بعض کتب علم طبعیات کا ترجمہ ہوا
پھر مامون الرشید کے عہد مین بادشاہ روم کے یہان سے دیگر کتب
فلاسفہ منگائی گئین۔ افلاطون وارسطو وبقراط وجالینوس واقلیدس
وبطلیموس وغیرہ کی کتابون کا ترجمہ کیا گیا علم کا چرچا بڑھا۔ علماء اسلام
نے نہایت نظر غائر سے ان علوم مین بہت کچھ اضافہ وتشریحات کرکے
انکو انتہا پر پہونچا دیا۔ اکثر مسائل مین معلم اول کی راے سے اختلاف
کرکے اُس کو رد کر دیا اور اکثر مسائل کو قبول کرکے اُن مین بجید
تحقیقات کی کہ گویا انکو اپنا کر لیا اُن مین سے اکابر حکماء اسلام ابو نصر
فارابی وابوعلی ابن سینا وقاضی ابوالولید بن رُشد وابوبکر بن الصائغ
اندلسی وغیرہ ہین پھر ابوعلی ابن مسکویہ اور خصوصاً خواجہ نصیر الدین
ملقب بہ محقق طوسی نے تو اکثر علوم حکمیہ کا خزانہ اپنی تصنیفات سے بھر دیا
خلاصہ یہ کہ اسلام مین اس قدر ذخیرہ ہر علم وفن کی کتابون کا ہے
جس کا شمار نہین ہوسکتا اور ایسا علمی سرمایا دیگر اقوام مین نہین پایا
جاتا ہے۔ حیرت کے قابل یہ امر ہے کہ اسلام مین جسقدر اکابر علما
ومشاہیر حکما گذرے ہین وہ اکثریہ اہل عجم ہین سواے چند حضرات کے
اُن مین بھی تفحص حال سے بعض عجمی الاصل پائے جاتے ہین اور بعض عرب
و دیگر ممالک کے۔

لیکن افسوس یہ ہے کہ مسلمانان ہند اپنے مذہبی و قومی سرمایہ علمی سے بے خبر ہین بلکہ اُن کا گمان یہ ہے کہ اسلام کا خزانہ اگر علوم سے خالی نہین تو ناقص ہے۔ وجہ اِس قیاس کی یہ ہے کہ السنہ مشرقی کی قدر و منزلت گھٹ گئی زبان عربی و فارسی اب امور معیشت مین کارآمد نہین۔ جو اِن علوم کو جانتے ہین وہ اِن سے فائدہ دنیوی نہین حاصل کر سکتے لہذا شایقان و طالبان علوم اسلامیہ کی تعداد بہت کم ہو گئی اور جو ہین وہ یا تو تنگی معاش سے تحصیل علم مین مجبور یا اُن شرائط کو پورا نہین کرتے جو سقراط نے تحصیل علم کے لئے اپنی کتاب مین لکھے ہین کہ طالب علم فارغ القلب ہو۔ دنیا کی جانب ملتفت نہو۔ صحیح المزاج اور علم دوست ہو۔ علم کے مقابلہ مین کسی دوسری چیز کو ترجیح نہ دے۔ منصف مزاج متدین۔ امین۔ وظایف شرعیہ سے واقف اور اُن پر عامل بھی ہو دیگر اشغال سے تحصیل علم مین خلل نہ ڈالے۔ اُن امور کو اپنے نفس پر حرام جانے جو اُسکے نبی کی ملت مین حرام ہین۔ ابنا جنس کے ساتھ رسوم و عادات مین بشرطیکہ قبیح و مضر نہون شریک رہے۔ بدخُلق و پُرخور۔ حریص مال اور موت سے ڈرنیوالا نہو۔ اخلاق ردّیہ سے اجتناب رکھتا ہو۔ خلوص نیت و صاف دلی سے علم کو حاصل کرے اہل و عیال کے تعلقات مین مبتلا نہو۔ کاہل مزاج و بدشوق نہو شب بیداری کا عادی رہے۔ مستقل مزاج و ثابت قدم ہو معلم ناصح و کامل و مشفق اختیار کرے۔ وغیرہ وغیرہ۔

فصل نہم بیان اس امر کا کہ اہل اسلام کو کن علوم کا حاصل کرنا لازمی ہے

واضح ہو کہ اہل اسلام کے لیے اُن علوم کا حاصل کرنا لوازمات مین سے ہے جو اُن کو دائرہ اسلام سے باہر نہونے دین۔ وہ علوم دو قسم پر ہین۔ ایک تو طبیعی یعنے جنکے لیے عموماً طبیعت انسان کی محتاج ہے کہ بفکر و نظر اُن مین مداخلت و واقفیت پیدا کرے اِس مین بہت تمام علوم حکمیہ داخل ہین جن کا حاصل کرنا ضروری ہے۔ تاکہ خطاء عقلی و عملی سے محفوظ رہین۔ دوسری قسم علوم نقلیہ ہین جو کہ واضع قانون شریعت سے مستنبط ہوے ہین ان مین عقل کو دخل نہین اسلیے کہ وہ تعبدیات ہین۔ البتہ اُن کے فروع کو اصول سے مطابقت دینے کے لیے۔ دلائل عقلیہ کی حاجت ہے مگر یہ دلائل عقلیہ وہ نہین جنکی بنیاد قیاس پر ہو بلکہ بنا اُن کی سند شرعی ہو۔ اور اسناد شرعیہ کا ماخذ کتاب و سنت یعنے قول خدا و رسول ہے جو کہ زبان عربی مین ہے۔ پس مسلمانون کو زبان عربی سے واقفیت لازم ہے۔ جو کہ انکی مذہبی زبان ہے یعنے وہ زبان جس مین کہ خدا و رسول نے احکام صادر فرمائے ہین۔ ان احکام کے سمجھنے کے لیے اوّلاً لغات و محاورات عرب کا جاننا پھر اُن کے مطالب اخذ کرنے کے لیے تمام علوم متعلقہ زبان سے ماہر ہونا جنکو علوم ادبیہ کہتے ہین پھر مطالب و دقائق قرآنی سمجھنے

کے لیے علم تفسیر کو حاصل کرنا۔ پھر اختلاف روایات قرا کو جاننا
جس کو علم قرات کہتے ہین۔ پھر ناقلین اخبار کے حالات معلوم
کرنا تاکہ اُن کی روایات پر وثوق ہو اور عمل بہ مقتضاء علم حاصل
ہو سکے۔ اسی سے مراد علم حدیث ہے۔ پھر احکام کے استنباط
کو اُن کے اصول سے بہ حسب قواعد مقررہ معلوم کرنا جس کو علم
اصول فقہ کہتے ہین۔ بعد اِس کے اِن احکام کی معرفت کا جو ثمرہ
ہے اُس سے ماہر ہونا اسی کا نام فقہ ہے۔ پھر تکالیف شرعیہ
سے واقف ہونا چاہیے خواہ وہ بدنی ہون یا قلبی یعنے اعتقادات
شرعیہ متعلق بہ ذات وصفات باری تعالےٰ و متعلق بہ امور
حشر و نشر و ثواب و عقاب و جنت و نار کو بدلائل عقلیہ سمجھنا جسکو
علم کلام کہتے ہین۔ اور پھر اُن پر عمل بہ مقتضائے علم کرنا چاہیے۔
تب ایمان کامل حاصل ہو سکتا ہے۔

یہ امر ملحوظ رہے کہ جب تک مرد مسلم اپنے مذہبی علوم سے
ماہر نہو جائے اُسوقت تک اُسکو غیر مذہب کی کتابون کا دیکھنا
نہ عقلاً روا ہے نہ شرعاً۔ کیونکہ اسلام نے تمام مذاہب کی کتب کو
منسوخ کر دیا پس جو چیز کہ بربناء براہین عقلیہ نظر انداز کر دی گئی۔
اُس کو بغرض استفادہ دیکھنا فعل عبث و خلاف عقل ہے حتیٰ
کہ سوائے قرآن مجید کے دیگر کتب آسمانی کو پڑھنا جو اپنی اصلی
حالت پہ باقی نہین رہین شرعاً ممنوع اور عقلاً بے ثمر ہے۔ وجہ ممانعت
شرعی کی صاف ظاہر ہے کہ بحالت لاعلمی و عدم تکمیل علوم
اسلامیہ دیگر مذاہب کی کتابون کا پڑھنا غلط خیال اور کجروی

پیدا کردے گا۔ البتہ اپنے مذہبی علوم سے فارغ ہو کر بغرض جائز دیگر مذاہب کی کتابون کا پڑھنا کچھ مضر نہین۔ بالجملہ مسلمانون کے لیے بہت زیادہ ضرورت زبان عربی سے پوری واقفیت حاصل کرنے کی ہے۔

واضح ہو کہ اِسی سلسلہ مین تقسیم علوم کی صراحت بیان کرنا ضروری تھا مگر چونکہ یہ ایک طولانی مبحث ہے لہذا اسکو آیندہ جداگانہ باب مین بیان کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے



باب دوم فلسفہ و حکمت کا بیان

اس باب مین چند فصلین ہین

فصل اول فلسفہ و حکمت کے معنی

واضح ہو کہ فلسفہ اصل مین یونانی لفظ ہے جس کے معنے حکمت اور حکیم
و دانشمند ہونیکے ہین اور حکمت کے لغوی معنے لگام کے ہین جس سے
چوپایہ قابو مین رہے۔ اسی سے استعارہ کرکے اصطلاحی معنی حکمت کے
علم باعمل کے ہین کیونکہ حکمت انسان کو قابو مین رکھتی ہے۔ بیباک و
آزاد نہین ہونے دیتی پس حکمت سے مراد یہ ہے کہ علم بہ احوال
اعیان موجودات جیسا کہ وہ نفس الامر مین ہین بقدر طاقت بشری
حاصل کرنا تاکہ نفس انسانی اُس حد کمال پر پہونچ جاے جو فطرتاً اُسکو
مطلوب ہے۔ یہ اعیان یا تو ایسے موجودات ہین جن کا وجود انسان
کی قدرت و اختیار مین نہین یا ایسے موجودات ہین جن کا وجود
انسان کے تدابیر و اختیار مین ہے۔ پس علم متعلق بہ احوال قسم
اوّل کو حکمت نظری اور علم متعلق بہ احوال قسم ثانی کو اس
حیثیت سے کہ موؔدی بہ صلاح امور معاش و معاد ہو حکمت
عملی کہتے ہین۔

فصل دوم حکمت نظری کا بیان

جیسا کہ سابقاً بیان کیا گیا حکمت نظری وہ علم ہے جسمین حقایق اشیا سے بحث کیجاے جیسا کہ وہ نفس الامر مین ہین بقدر طاقت بشری اور بعض محققین نے یون تعریف کی ہے کہ حکمت نظری وہ علم ہے جسمین احوال اعیان موجودات سے جیسا کہ وہ نفس الامر مین ہین بقدر طاقت بشری بحث کیجائے تاکہ وہ مجہولات سے معلومات کی حد مین آجائین اسی لیے اس کا نام حکمت نظری ہے کہ اس مین اعیان موجودات سے بقوت نظر و فکر بحث کیجاتی ہے۔ پس اعیان سے مراد وہ اشیا ہین جو قایم بالذات ہون اور قیام بہ ذاتہ کے یہ معنے ہین کہ فی نفسہٖ حیز کو قبول کرلین اور اس مین دوسری شے کے تابع و محتاج نہون۔ برخلاف عرض کے جو حیز قبول کرنے مین دوسرے کا محتاج ہوتا ہے۔ لیکن اگر انمین قواعد شرع اور قول مدعی شرع کو تسلیم کرکے بحث کرین تو اُس کا نام علم اصول دین ہے اس فرق کو حکمت نظری و اصول دین کے درمیان خوب غور سے سمجھ لینا چاہیے۔

فصل سوم حکمت عملی کا بیان

حکمت عملی سے مراد نوع انسان کے حرکات ارادی و افعال صناعی کی مصلحتون کا جاننا اس طرح پر جس سے اُس کے امور معاش و معاد کا انتظام درست ہو سکے تاکہ وہ درجہ کمال بشری و سعادت ابدی

اور عیش زندگانی و راحت جاودانی کو حاصل کر سکے - یہ حرکات ارادی دو قسم پر ہین ایک یہ کہ اُن کا تعلق تنہا ایک شخص کی ذات سے ہو دوسرے یہ کہ اُن کا تعلق ایک گروہ کے ساتھ بمشارکت ہو - اس دوسری قسم مین بھی دو صورتین ہین ایک یہ کہ وہ گروہ جس سے تعلق اُس عمل کا ہے وہ محدود ہو - دوسرے یہ کہ وہ گروہ غیر محدود ہو جس مین کہ شہر و ملک و اقلیم کے لوگ شامل ہون - پس اسطرح سے حکمت عملی بھی تین قسم پر ہوئی اول کو تہذیب اخلاق (آراستگی افعال انسانی) دوسرے کو تدبیر منزل (انتظام خانہ داری) اور تیسرے کو سیاست مُدن (انتظام جماعت ہاے شہر و ملک) کہتے ہین انھین ہر سہ اقسام عمل سے مراد عیش زندگانی شخصی و اہلی و ملکی ہے اب یہ جاننا چاہیے کہ انسان کے تمام افعال و اعمال کی خوبی و نیکی جنسے امور متعلقہ ہر سہ اقسام زندگانی کی درستی ہو سکتی ہے اُن کی بنیاد دو چیزون پر قائم ہے یا طبع یعنی خلقت پر یا وضع یعنی قرار داد پر - پس وہ امور جن کی بنیاد طبع پر قایم ہے اُن کے تفصیلات و طریقے بمقتضاے صلاح و صواب دید اہل حکمت معین ہوتے ہین جن مین کبھی تغیر و تبدل نہین ہو سکتا کیونکہ اُن کے اصول تو معقولات پر مبنی ہوتے ہین - لیکن وہ امور جنکی بنیاد وضع پر قائم ہوتی ہے اُن کی دو صورتین ہین ایک یہ کہ سبب قایم ہونے وضع کا اتفاق راے ایک گروہ کا ہے تو اُن کو آداب و رسوم کہتے ہین دوسرے یہ کہ سبب قائم ہونے وضع کا بحسب تجویز کسی بزرگ مؤید من اللہ یعنے پیغمبر و وصی پیغمبر کے ہو تو اُسکا نام ناموس یعنے شریعت ہے

نوامیس کے بھی تین حصہ ہین ایک یہ کہ تعلق اُن کا فرداً فرداً ہر شخص سے ہو تو اُنکو عبادات کہتے ہین دوسرے یہ کہ تعلق اُنکا باہم اشخاص محدودسے ہو تو انکو معاملات کہتے ہین مثلاً بیع وہبہ ونکاح وغیرہ تیسرے یہ کہ تعلق اُنکا اشخاص غیر محدود سے ہو یعنی ارباب شہر وملک واقلیم اُن مین شامل ہون تو اُن کا نام حدود اور سیاسات ہے۔ انھین کو اصطلاحِ شرع مین احکام فقہ کہتے ہین۔

الغرض چونکہ بنیاد نوامیس کی وضع پر مبنی ہوتی ہے۔ لہٰذا انھین توجہ انقلاب وتغیّر زمانہ بحسب حال تبدیلیان ہوتی رہتی ہین یہی بنیاد اختلاف مذاہب کی ہے لہٰذا ان اوضاع کو حکما اقسام حکمت سے علیحدہ جانتے ہین کیونکہ جب باقتضاء مصالح وقت انکا تقرر ہوا تو انھین عقلیات کی مداخلت لازمی نہین جنمین کہ کبھی تغیّر نہوسکے لیکن حکمت عملی کے تحت مین یہ اوضاع ضرور داخل ہین

باب سوم تقسیم و تعریف علوم

علوم کی تقسیم بہت طریقون سے کیگئی ہین۔ ایک طور پر بہ اعتبار قدیم و جدید۔ ایک جہت سے بہ اعتبار تصورات و تصدیقات۔ ایک طرح سے تین اقسام پر قسم اول وہ علوم جو نفس مین ثابت و قایم ہوتے ہین قسم دوم وہ علوم جن کا ادراک حواس سے ہوتا ہے۔ قسم سوم وہ علوم جو قیاس سے جانے جاتے ہین۔ اور ایک جہت سے تقسیم اُن کی بہ اعتبار اختلاف موضوعات کے کیگئی ہے جس سے بکثرت اقسام پیدا ہوگیے انمین سے بعض کو علوم بعض کو صنائع کہتے ہین بالجملہ اس کتاب مین وہ طریقہ تقسیم کا بیان کرنا مقصود ہے جو کہ کتاب کشف الظنون و مدینہ العلوم مین مذکور ہے۔

واضح ہو کہ اشیا کا وجود چار مراتب پر ہے۔ کتابت۔ عبارت۔ اذہان۔ اعیان۔ انمین سے ہر سابق وسیلہ اپنے لاحق کا ہے۔ کیونکہ کتابت دلالت کرتی ہے الفاظ یعنی عبارت کی جانب اور عبارت موافق اُن صورتہائے ذہنی کے ہوتی ہے جو بعد کو اعیان مین آتی ہین اور جب صورتین اعیان مین ثابت ہوگئین تو اُن کا وجود حقیقی ہوگیا لیکن وجود ذہنی مین اختلاف ہے کہ آیا وہ حقیقی ہوتا ہے یا مجازی بہرحال کتابت و عبارت کا وجود تو ذہن مین قطعاً مجازی ہوتا ہے پھر یہ کہ علوم متعلق بہ کتابت و عبارت و اذہان بالیقین آلات ہوتے ہین۔ لیکن علوم متعلق بہ اعیان یا تو عملی ہوتے ہین جنسے فی نفسہ

انھین کا حاصل کرنا مقصود نہین ہوتا بلکہ اُنکے ذریعہ سے دوسری چیزین مقصود ہوتی ہین اور یا نظری ہوتے ہین جنسے فی نفسہ اُنھین کا حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے۔ پھر ان ہر دو اقسام عملی و نظری مین یا تو اس امر سے بحث کیجاتی ہے کہ یہ شرع سے لیے گیے ہین تو وہ علوم شرعیہ ہین یا اس حیثیت سے بحث کیجاتی کہ وہ فقط بمقتضائے عقل ہین تو وہ علوم حکمیہ ہین۔ پس یہ مجموع سات اصول ہوے انمین سے ہر ایک کے انواع اور ہر نوع مین فروعات ہین جنکی تعداد بہ حسب اختلاف موضوعات بکثرت ہے۔ چنانچہ ہر اصل اس کتاب مین جدا جدا بیان کیجائیگی اور اُسکے فروعات جدا جدا فصلونمین مذکور ہونگے۔

اِسی ضمن مین یہ بھی ظاہر کردینا ضروری ہے کہ بہت سے علوم وصنایع بطور ایسے مسائل کے ہین جو کسی خاص علم کے تحت مین داخل ہین مگر چونکہ اُن پر علماء اسلام نے جدا جدا کتابین مدوّن کی ہین لہٰذا وہ فی نفسہ ایک علم کے نام سے موسوم ہو گیے۔ اِن علوم کی تعریفات جہانتک اختصار کے ساتھ ممکن ہو گا کتاب ہذا مین ذکر کیے جائینگے۔ محض اس غرض سے کہ اسلام کے خزانہ علمی کی قدر و منزلت عام نگاہونمین بھی ظاہر ہو جائے۔

فصل اوّل بیان علوم متعلقہ بہ کتابت

اس فصل سے متعلق حسب ذیل علوم ہین۔

(۱) علم ادوات الخط۔ جس مین اقسام قلم۔ دوات۔ کاغذ۔ اُنکے حسن و قبح اور اُنکے بنانیکی ترکیبون سے بحث کیجاتی ہے۔

(۲) علم قوانین کتابت

(۳) علم تحسین الحروف

(۴) علم کیفیت تولد خطوط اُن کے اصول سے

(۵) علم ترتیب حروف تہجی۔

(۶) علم ترکیب اشکال حروف بسیط

(۷) علم ترکیب المداد۔ یہ علم فروع علم طبعیات مین بھی داخل ہے

(۸) علم املاء خط عربی۔

(۹) علم خط المصحف

(۱۰) علم خط عروض

ان علوم کے تعریفات انکے نامون سے واضح ہین زیادہ صراحت کی ضرورت نہین

واضح ہو کہ ابتدائً خط کوفی کا رواج عرب مین تھا۔ بنی امیہ کے زمانہ مین قطبہ نے چار قسم کے خط اسی سے مشتق کیے پھر بنی عباس کے زمانہ مین ترقی ہوئی تو مرصّع۔ نساخ۔ ریاسی۔ ان خطوط کو فضل بن سہل نے زمانہ ہارون الرشید مین نکالا۔ اور خط غبار و رقاع کو اسحٰق بن ابراہیم نے اختراع کیا۔ پھر ابو علی بن مُقلہ نے خط بدیع و توقیع نکالا۔ پھر محمد بن اسد و ابو الدُر یاقوت بن عبد اللہ رومی اور ابو المجد یاقوت بن عبد اللہ حموی وغیرہ نے ان مین کمال پیدا کیا۔ پھر متاخرین نے سات خط نکالے۔ ثلث۔ نسخ۔ تعلیق۔ جس کو رقاع و توقیع سے نکالا۔ ریحان محقق۔ رقاع۔ نستعلیق۔ جس کو نسخ و تعلیق سے نکالا۔ اِس فن کے کاملین مین ابن مُقلہ۔ ابن البواب۔ یاقوت۔ عبد اللہ ارغون۔

عبداللہ صیرفی یحییٰ صوفی - شیخ احمد سہروردی - مبارک شاہ سیوفی مبارک شاہ قطب - اسد اللہ کرمانی تھے - اور بلاد روبیت مین حمد اللہ بن شیخ اماسی - جلال - جمال اور احمد وغیرہ تھے - پھر خط تعلیق مین سلطان علی مشہدی بہت مشہور تھے - اور خط دیوانی اور دشتی مین حسن و عبداللہ قرمی بڑے کامل گذرے ہین -

اس فن کے متعلق بہت سے تصانیف ہین - قصیدۂ رائیہ - رسالہ یاقوتیہ - باب اول کتاب صبح الاعشا وغیرہ و دیگر رسائل ہین -

اصل دوم بیان علوم متعلق بہ عبارات

یہ امر سابقًا بیان ہوچکا کہ انسان ضروریات تمدنی کے لحاظ سے محتاج باہم کلام کرنے اور ایک دوسرے کے مافی الضمیر دریافت کرنیکا ہے پس تمام کاروبار دنیا کا الفاظ پر چلتا ہے یعنے زبان سے تلفظ کرنا الغرض جملہ علوم و صنایع کا اکتساب محاورات پر مبنی ہے لہذا اس اصل مین چند فصلین ہین -

فصل اول علوم متعلق بہ مفردات و مرکبات

الفاظ مفردات کے متعلق حسب ذیل علوم مدوّن ہین -

(۱) علم مخارج الحروف وہ علم ہے جس مین ادائے حروف سے بلحاظ صفات مخصوصہ وبہ اعتبار جہر (آواز سے بولنا) وہمس (آہستہ بولنا)

وغیرہ کے بحث کیجاتی ہے۔ اسمین علم تشریح ابدان کو بہت زیادہ دخل ہے جس سے مخارج حروف کے نقص وکمال کو تحقیق کرتے ہین۔

(۲) علم اللغت وہ علم ہے جس مین صحت الفاظ مفردہ اور انکی ہیئت جزئیہ کے نسبت ایسے معانی سے بحث کیجاتی ہے۔ جن کے لیے وہ الفاظ وضع کئے گیے ہین تاکہ معانی مطلوبہ حاصل ہون اور معانی وضعیہ مین خطاے احتراز رہے۔ اس علم مین بکثرت کتابین مدون ہوئی ہین انمین سے کتاب فقہ اللسان و قاموس وغیرہ بہت مستند ہین۔

(۳) علم وضع الالفاظ وہ علم ہے جس مین کیفیت وضع الفاظ اور انکے مفہومات و معانی عام وخاص و مترادف و متضاد وغیرہ سے بحث کیجاتی ہے۔

(۴) علم الاشتقاق وہ علم ہے جس مین کیفیت نکالنے الفاظ کی ایک دوسرے سے بہ سبب مناسبت مخارج اور بلحاظ اصلیت و فرعیت وجوہریت کے بحث کیجاتی ہے برخلاف علم صرف کے جس مین جوہریت کی قید نہین۔

(۵) علم صرف وہ علم ہے جسمین الفاظ مفردات موضوعہ بہ اعتبار انکی وضع نوعی و معنی و ہیئت اصلی کے بحث کیجاتی ہے۔ اس کی فرع علم تصریف ہے جس مین مفردات کی صورت و ہیئت سے بہ اعتبار اعلال وادغام وغیرہ کے بحث کیجاتی ہے۔

(۶) علم نحو وہ علم ہے جسمین مرکبات موضوعہ کے حالات وضع و ترکیب اور کلمہ کے آخری حالات سے بہ اعتبار حرکت و سکون اور توجیہ متعلقہ وجوہ اعراب سے بحث کیجاتی ہے۔ اسکا دوسرا نام علم الاعراب ہے

(۷) علم معانی وہ علم ہے جس مین خوبی عبارت سے بحث کیجاتی ہے لحاظ ادائے معانی مطلوبہ بسبب لانے الفاظ مناسب مقام اور ترک کرنے دشواری ادائے مضمون و بد اسلوبی عبارت کے حسب قواعد مقررہ۔ پس اس کے دو جزو ہین ایک فصاحت جس سے مراد الفاظ غیر مانوس۔ ثقیل۔ مشکل اور متروک الاستعمال کو ترک کرنا اور ایسے الفاظ لانا جو زبان پر بسہولت روان ہو سکین اسیکو سلاست بھی کہتے ہین دوسرے بلاغت اس سے مراد کلام کا مقتضائے حال و مناسب مقام ہونا اور خالی ہونا معنی مجہول سے بشرط فصاحت تاکہ کما حقہ مطالب پر پہونچادے۔ اس مین یہ بھی شرط ہے کہ اہم مطالب کو مقدم اور غیر اہم کو موخر کرنا اور مضامین مکروہ طبع کو ترک و محبوب طبع مضامین کو ادا کرنا۔

(۸) علم بیان وہ علم ہے جس کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے پیدا کرنا معنی کا مختلف طریقون سے کمی و بیشی کے ساتھ مطلب کو واضح کرنے کے لیے تین صورتو مین تشبیہ۔ مجاز و استعارہ۔ کنایہ۔ اسمین بھی فصاحت الفاظ۔ تعین معنی اور حسن و لطف بیان کی شرط ہے۔

(۹) علم بدیع وہ علم ہے جس کے ذریعہ سے خوبیان کلام کی پہچانی جاتی ہین دلالت کرانے سے الفاظ کے معنون پر اور مطابقت کلام بحسب اقتضاء حال بلحاظ رکھنے سے انہین ہر سہ علوم یعنی علم معنی بیان اور بدیع کے مجموعہ کو علم بلاغت کہتے ہین۔ بدیع دو طرح پر ہے ایک لفظی دوسرے معنوی۔ بدیع لفظی کے بکثرت اقسام ہین مثلاً ترصیع تجنیس۔ مقلوب۔ رد العجز۔ متلون۔ ذو قافیتین۔ توشیح۔ تعطیل۔

منقوط ۔ مُسمط ۔ مُلمع ۔ مُقطع ۔ مُوصل وغیرہ ۔ اور بدیع معنوی کے بھی اقسام بہت ہین مثلاً ایہام ۔ ذُوالوجہین ۔ تجاہل عارف ۔ مبالغہ ۔ لف ونشر مرتب ولف ونشر غیر مرتب ۔ سیاقت الاعداد ۔ تلمیح ۔ ارسال المثل مُراعات النظیر ۔ تاکید المدح بما یشبہ الذم ۔ اعتراض الکلام ۔ التفات معما ۔ لغز ۔ مادہ تاریخ وغیرہ وغیرہ ۔

(۱۰) علم الشعر وہ علم ہے جسمین کلام موزون سے بحث کیجاے بشرطیکہ بقصد ادا کیا جاے برعایت قواعد معینہ ۔

(۱۱) علم عروض وہ علم ہے جسمین حالات اوزان معینہ اور موزونیت کلام سے بحث کیجاتی ہے ۔

اِن اوزان مقررہ کو بحر کہتے ہین جو کہ اصل مین ۱۹ ہین پھر اُنکے فروعات اور بھی ہین ۔ یہ فن علم موسیقی سے نکالا گیا ہے بنیاد اِسکی ذوق سلیم پر مبنی ہے ۔ جس شخص مین فطری ذوق ہے اُسکو اس علم کی احتیاج نہین اِن اوزان کو عربی مین خلیل بن احمد نے وضع کیا ۔

(۱۲) علم قافیہ وہ علم ہے جس سے الفاظ متغائر المعنی متشابہۃ الاواخر کے اصول وقواعد معلوم ہوتے ہین ۔ اور آخر کلمہ شعر کے تناسب ولم اُسکے حُسن وقبح سے بحث کیجاتی ہے تاکہ طبع سلیم کو تنفر نہو ۔ قافیہ کے معنی مین اختلاف ہے بعض کے نزدیک مراد اس سے شعر کا وہ آخری حرف ہے جو ساکن اور اُسکے ساتھ حرف ماقبل متحرک ہو بعض کے نزدیک مراد اس سے شعر کا آخری کلمہ ہے اور بعض کے نزدیک وہ آخری حرف ہے جس پر قصیدہ مبنی ہو چنانچہ اُسی حرف سے منسوب کیا جاتا ہے ۔ مثلاً قصیدہ لامیہ ۔ دالیہ ۔ رائیہ وغیرہ ۔

(۱۳) علم قرض الشعر وہ علم ہے جسمین بحیثیت وزن شعر و قافیہ کے بحث نہین کیجاتی بلکہ حیثیت اُس کے حُسن وقبح کے بحث کیجاتی ہے اور اس امر کا امتیاز حاصل کیا جاتا ہے کہ شعر عیوب سے خالی اور قابلیت عرض کی رکھتا ہے یا نہین۔

(۱۴) علم مبادی الشعر وہ علم ہے جسمین تخیل شاعرانہ کے صحت و سُقم و لطافت و عیب سے بحث کیجاتی ہے۔

(۱۵) علم انشا نثر وہ علم ہے جسمین کلام نثر کی فصاحت۔ بلاغت۔ خوبی عبارت۔ مطلب خیزی۔ مناسبت الفاظ اور اداے مضمون سے بحث کیجاتی ہے۔

(۱۶) علم مبادی انشا وہ علم ہے جسمین لوازمات انشا مثلاً خوبی خط حُسن عبارت۔ لطافت مضامین وغیرہ سے بحث کیجاتی ہے۔

(۱۷) علم محاضرات وہ علم ہے جسمین کلام دلچسپ پُراثر و مناسب مقام ادا کرنا اور حکایات و تمثیلات و لطائف حسب حال بیان کرنے سے بحث کیجاتی ہے۔

(۱۸) علم تاریخ وہ علم ہے جس سے حالات گذشتگان بلحاظ ان کے اقوام۔ بلاد۔ رسوم۔ عادات۔ صنایع۔ انساب۔ زمانہ ولادت و وفات وغیرہ معلوم ہون۔ اس فن مین اسقدر کتابین اسلام مین لکھی گئی ہین جنکا شمار دشوار ہے۔

(۱۹) علم سیر سے مراد اشخاص معین کے حالات زندگانی کو قلم بند کرنا ہے جس سے آیندگان کو نصیحت و تجربہ حاصل ہو۔

واضح ہو کہ انسان کی طبیعت فن تاریخ و سیر کی جانب فطرتاً

مائل ہوتی ہے اور قصص وحکایات کی جانب رغبت کرتا ہے جسکا
سبب یہ ہے کہ تعلق نوعی کلام کے ذریعہ سے خاص طرح کا جذب
نفس پر پیدا کرتا ہے۔
(۲۰) علم دواوین سے مراد یہ ہے کہ مختلف طبقات شعرا کے کلام
سے ماہر اور مختلف اقسام شعر یعنی قصیدہ وغزل ومثنوی وجنگنامہ
وغیرہ وغیرہ کے قواعد وادائے مضامین سے مُطلع ہونا۔
(۲۱) علم الاحاجی والاغلولات وہ علم ہے جسمین اُن الفاظ سے
بحث کیجاتی ہے جو بحسب ظاہر خلاف قواعد عربیہ ہین مگر اُن کو انھین
قواعد سے مطابق کرتے ہین ورنہ صولاً وہ اُن قواعد مین داخل نہین
ہوسکتے۔ مبادی اُس علم کے علوم عربیہ سے لیے گیے ہین۔
(۲۲) علم استعمال الالفاظ وہ علم ہے جسمین الفاظ کو تشبیہ وکنایہ
مین بطریق استعارہ استعمال کرنے سے بحث کیجاتی ہے گو کہ یہ فن ایک
طرح پر علم بیان کا جزو ہے مگر اسپر خاص طور سے جدا گانہ تصنیفات ہین۔
واضح ہو کہ علوم متذکرۂ بالا علم ادب کے اصلی اجزا ہین کیونکہ
علم ادب وہ علم ہے جو نگہداری کرتا ہے خلل واقع ہونیسے کلام مین
لفظاً ومعناً وکتابتاً۔ پس جبتک تمام علوم ادبیہ سے واقف نہ ہو
اُسوقت تک زبان عربی کا ادیب نہ سمجھا جائیگا۔ خصوصاً قرآنمجید کے
مطالب ودقایق کا سمجھنا جو کہ اعلیٰ نمونہ بلاغت زبان کا ہے بدون
علم ادب مین کامل مہارت کے ناممکن ہے۔

فصل دوم دیگر علوم فروعات علم ادب

(۱) علم الآثار وہ علم ہے جسمین اقوال علماء و حکماء کاملین صحابہ و تابعین اور اُن کے افعال و سیرت متعلقہ امور دینوی و دینی سے بحث کیجاتی ہے۔

(۲) علم الامثال وہ علم ہے جسمین اُن الفاظ و کلمات سے بحث کیجاتی ہے جو مشہور و مسلم الثبوت اہل بلاغت نے استعمال کیے ہین اور اُنکی ہیئت و محل استعمال سے بحث کیجاتی ہے تاکہ دوسرون کے لیے سند ہو اور حُسن و قبح کلام کا امتیاز حاصل ہوسکے۔

(۳) علم الاوائل وہ علم ہے جس سے ابتدائی حوادث و وقایع و اشیاء قدیم بحسب مقام و زمان و دیگر امور متعلقہ کے معلوم ہوتے ہین یہ فن علم تاریخ کا جزو ہے مگر اس پر مخصوص کتابین جُدا گانہ مدون ہین۔

(۴) علم الانساب وہ علم ہے جس سے لوگون کے نسب اور قواعد کلیہ و جزئیہ نسبت تعلقات و شرافت نسبی معلوم ہوتے ہین اس علم سے تمدنی فوائد بہت کچھ حاصل ہوتے ہین چنانچہ قرآن مجید مین ہے وجعلناکم شعوبا وقبائل لتعارفوا (اور کردا ناہم نے تمکو گروہ و قبیلہ تاکہ باہم ایک دوسرے کو پہچان سکو) اور شارع علیہ السلام نے حکم دیا ہے کہ تعلموا انسابکم تصلوا ارحامکم یعنی اپنے انساب کو جانو تاکہ صلہ رحم یعنی نیکی کرسکو اُن کے ساتھ جو کہ اقربائے نسبی ہین اور دوسری حدیث مین آپ نے نسب کو صلہ رحم کے لیے گذشتہ سات پشت تک شمار فرمایا ہے۔ عرب مین تحقیق نسب کا ہمیشہ سے بہت لحاظ تھا مجہول النسب کو اُس کے مسکن و حرفہ سے منسوب

کر کے نام لیتے تھے۔

(۵) علم ایام العرب وہ علم ہے جسمین عرب کے واقعات عظیم اور حوادث شدیدہ کے زمانہ وقوع سے سنہ وسال کا حساب لگاتے تھے یہ بھی علم تاریخ کی شاخ ہے مگر جدا گانہ کتابین اس مین مدون ہین۔

(۶) علم اخبار الانبیا جسمین واقعات پیغمبران سے بحث کیجاتی ہے یہ بھی جزو علم تاریخ ہے مگر اسمین مخصوص کتابین مدون ہین۔

(۷) علم سیر الصحابۃ والتابعین جسمین عادات وخصائل صحابہ وتابعین کے بحث کیجاتی ہے یہ بھی جزو علم تاریخ ہے مگر ضخیم کتابین اسمین مدون ہین اور اُنسے مختلف امور مین استدلال کیا جاتا ہے۔

(۸) علم الترسل فرع علم انشا کی ہے مگر اسمین خاص طور پر کاتب و مکتوب ومکتوب الیہ سے بلحاظ اصطلاحات وآداب مخصوصہ کے بحث کیجاتی ہے کہ ہر طبقہ کے واسطے جداگانہ الفاظ باعتبار اُن کے مرتبہ کے مقرر کیے گیے ہین تاکہ معانی بے محل وقبیح سے احتراز رہے مثلاً مستورات کو فقرۂ دعائیہ مین یون لکھنا کہ ادام اللہ حراستھا بہت مذموم ہے کیونکہ اسمین لفظ حِرَا ور اِست آتا ہے جسکے معنی عربی مین اعضا، پنہانی زن ومرد کے ہین۔

(۹) علم التصحیف۔ اصطلاح معمامین لفظ تصحیف کے معنی حروف یا نقطون کو متغیر کر دینا خواہ ثابت کر کے یا محو کر کے یعنی نقطہ لگا کر یا گرا کر یا منتقل کر کے لفظ کی صورت بدل دینا مثلاً لفظ بوسہ کو تغیر نقطہ سے توشہ کر دینا۔ یہ علم اہل بلاغت کی ذہانت کو ظاہر کرتا ہے اور

جزو علم محاضرات ہے۔ عبدالرحمن بسطامی کا قول ہے کہ اول جس شخص نے تصحیف مین کلام کیا وہ حضرت امیرالمومنین علی ابن ابیطالب علیہ السلام تھے چنانچہ حضرت نے خرابی بصرہ کے بارہ مین فرمایا تھا بالریح (رائے مہملہ ویائے مثنےٰ وحاء مہملہ) دوسو سال ہجری کے بعد اُسکا انکشاف ہوا کہ مراد اس سے بالزنج تھی (بہ زائے معجمہ نون وجیم) یعنی زنگیون نے خراب کیا۔ اسیطرح اکثر کلام حضرت کا کتب مین مذکور ہے اور اکثر احادیث اسی عنوان سے حضرات معصومین علیہم السلام نے ارشاد فرمائے ہین جن کو عوام نہین سمجھ سکتے۔

(۱۰) علم تاریخ الخلفا جسمین حالات وسوانح عہد خلفا سے بحث کی گئی ہے۔ اور بکثرت کتابین اسمین مدوّن ہین۔

(۱۱) علم الجناس یعنی تجنیس لفظی یہ جزو علم بدیع کا ہے مگر اِس کی جداگانہ کتابین مدوّن ہین۔ مراد اس سے یہ ہے کہ ایسے الفاظ لانا جنمین محض لفظی تشابہ ہو اور معنومین اُنکے اختلاف ہو اُس کی دو قسمین ہین ایک جناس شکلی دوسرے جناس غیر شکلی۔ مثلاً فاسد وحاسد۔ جَد وخد رَب ورُب وغیرہ وغیرہ۔

(۱۲) علم حکایات الصالحین۔ یہ فروع علم تاریخ ومحاضرات مین ہے مگر مخصوص کتابین اسمین مدوّن ہین تاکہ مواعظ مین کارآمد ہون۔

(۱۳) علم الالغاز۔ لغز (لام غین معجمہ وزائے منقوط) کے معنے چیستان کے ہین۔ یعنی الفاظ سے ایسے معنے مراد لینا جو کہ مخفی ہین بشرطیکہ وہ ایسے چیزون سے متعلق ہون جو کہ خارج مین موجود ہون یہی فرق مابین چیستان اور مُعمّا کے ہے۔ پس اگر بالارادہ ایسے الفاظ

لاے جائین جو دلالت کرین معانی مخفی پر اور اُن معانی سے مراد ایسی ذات ہو جو کہ موجود ہے تو اس کا نام لغز ہے اور اگر ایسے الفاظ لاے جائین جنسے ایک خاص معنے غیر موجود شے کی نسبت مراد لیے جاوین اور وہ الفاظ اُن معانی پر دلالت بھی کرتے ہون تو اُس کا نام معمّا ہے۔ یہ علوم جزو علم بدیع ہین مگر ان پر جدا گانہ کتابین مدوّن ہین۔

(۱۴) علم معمّا۔ سابقًا اسکی تعریف بیان ہو چکی ہے۔ اس علم مین منجملہ دیگر کتب کے کتاب الفیہ تصنیف سیّد شریف معمّائی کی زبان فارسی مین ہے اُس مین ایک شعر ہے جس سے ایک ہزار نام بطریق تعمیہ نکالے ہین اور وہ لکھتے ہین وہ چون اغلب و اکثر آنست کہ از یک معمّا یک اسم پیدا آمد بنا بر آن خرد خردہ دان بر سبیل استعجاب بزبان می آرد مصرعہ کہ بیک خانہ تنگ این ہمہ مہمان عجب است،، وہ شعر یہ ہے ؎

ازقدوابرو بدید آن ماہ چہر ⁂ موج آبی دیدہ ام بالاے مہر

اسی شعر کی نسبت یہ رُباعی ہے رُباعی

بیتے کہ یک کتاب بود درمیان او ⁂ معلوم نیست گفتہ کسے غیر این ضعیف

کردہ شریف تعمیہ دروے ہزار نام ⁂ زان رو ملقب است بہ الفیہ شریف

(۱۵) علم الشروط و السجلات۔ یہ وہ علم ہے جسمین کیفیت ثبت احکام سے بحث کیجاتی ہے جو کہ قاضی و فیصل کنندہ کے نزدیک ثابت ہوئے ہون یہ احکام سجلات مین لکھے جاتے ہین تا کہ شواہد حال سے وقت ضرورت دوسرے فیصل کنندہ کے لیے کار آمد ہون۔

گو کہ اس کو علم فقہ و علم انشا اور علم مراسم و عادات وغیرہ سے

تعلق ہے۔ مگر بلحاظ ضرورت تحسین عبارت اس کو علم ادب مین شمار کیا ہے۔ اکثر کتابین اس علم مین مدون ہین مگر سب سے پہلے ہلال بن یحیٰی بصری نے سنہ دوسو چھپن ہجری مین اس علم کے اصول و قواعد مدون کیے۔

(۱۶) علم القلوب یہ وہ علم ہے جسمین الفاظ و عبارات کے مقلوب کردینے سے بحث کیجاتی ہے تاکہ دوسرے معنے پیدا ہون۔ یہ بھی جزو علم بلاغت ہے۔

(۱۷) علم المغازی والسیر جسمین غزوات حضرت رسول صلی اللہ علیہ و آلہ سے بحث کیجاتی ہے سب سے پہلے اسمین عروہ بن زبیر نے تالیف کی۔

(۱۸) علم مسامرۃ الملوک۔ لفظ مسامرہ کے معنے رات کو باتین کرنا پس یہ وہ علم ہے جسمین امرا و سلاطین کی حالت رغبت سے بحث کیجاتی ہے کہ انکو قصص و اخبار و مواعظ و حکایات عبرت انگیز و سوانح وحشت خیز یا وقعات دل آویز و غرائب حالات مین کس جانب میلان ہے تاکہ وقت شب اُنکے ذکر کرنیسے انواع و اقسام کے فوائد اخلاقی و ملکی حاصل ہون۔ بہت سی کتابین اس علم مین مدون ہین۔

(۱۹) علم وقایع اُمم۔ یہ علم جزو علم تاریخ ہے مگر اسمین مخصوص ہر قوم کے اماکن اصلیہ و عادات و رسوم وغیرہ سے بحث کیجاتی ہے جن کا جاننا سیاست مدن کے لوازمات مین سے ہے۔

(۲۰) علم طبقات القرا جسمین قراء سبعہ کی حالت قرات قران سے بحث کیجاتی ہے۔

(۲۱) علم طبقات المحدثین جسمین طبقات راویان احادیث سے بحث کیجاتی ہے۔

(۲۲) علم طبقات النحاۃ یہ علوم گوکہ جزو تاریخ ہین مگر انمین بکثرت کتابین

(۲۳) علم الطبقات الحکماء خاص طور پر مدون ہین

(۲۴) علم طبقات الاطبا۔

(۲۵) علم طبقات الشعرا

(۲۶) علم طبقات المفسرین

(۲۷) علم مواسیم السنۃ وہ علم ہے جس مین ہر قوم وملت کے روزہاے عید اور اُس روز کے افعال واعمال سے بحث کیجاتی ہے اور اسباب تعین روزہاے عید ودیگر امور متعلقہ معلوم ہوتے ہین۔ چنانچہ کتاب الخطط والاثار مین علامہ مقریزی نے اُس کو بشرح وبسط بیان کیا ہے۔

فصل سوم فن طرز ادا و طرز تحریر

اس مقام پر یہ بھی بیان کر دینا مناسب ہے کہ کلام سے غرض اظہار مطلب دلی اور مخاطب کا اپنی جانب متوجہ کرنا اس کی دو صورتین ہین یا تو اپنی زبان سے ظاہر کرنا یا قلم کی زبان سے ادا کرنا لہذا اسمین دو فن پیدا ہوے ایک طرز ادا دوسرے طرز کتابت۔ طرز ادا یہ ہے کہ کلام اس طور پر زبان سے ادا ہو کہ مخاطب پر وہ اثر پڑے جو متکلم کے دلمین اور الفاظ کے پردہ مین ہے۔ اس فن کا مادہ

ہر شخص مین موجود ہے جسکی وجہ سے وہ کلام کرتے وقت اپنے اعضا کو حرکت دیتا ہے اور آواز کو گھٹاتا بڑھاتا اور بدلتا رہتا ہے۔ یہ طرز ادا بحسب مناسبت مضمون و مطابقت حال اس وجہ سے محبوب طبع ہوتا ہے کہ خیالات دلی حرکات ارادی کے پیرایہ مین ظاہر ہوکر نفوس پر اپنا اثر ڈالتے ہین لہذا کلام کا اثر مخاطب پر پہونچکر بے اختیاری کی حالت مین اُس کے اعضا سے ظاہر ہوجاتا ہے۔ اس فن کو کلام منظوم مین ہندوستان کے نامور مرثیہ گو میر ببر علی صاحب انیس مرحوم نے تیرہوین صدی ہجری مین درجہ کمال پر پہونچا دیا اور اُن کے بعد اُن کے اخلاف نے اُنھین کا تتبع کرکے خوب ترقی دی خصوصا میر خورشید علی صاحب نفیس مرحوم نے اپنی فطرتی و قدرتی کمال کا سکہ بٹھا دیا اور طرز کتابت یعنی خوشنویسی یہ وہ فن ہے جس سے کلام اپنے خوشنما منظر کا اثر نگاہ کے ذریعہ سے پڑہنے والے کے قلب پر پہونچاتا ہے جس سے اُس کے پڑھنے کی رغبت زیادہ ہوتی ہے اور اُس کا دلکش اثر محویت پیدا کرتا ہے۔

اصل سوم علوم متعلقہ اذہان

علوم ذہنیہ مین ایک تو وہ علم ہے جو خطائے فکری سے بچنے کے لیے اور دیگر علوم کے حاصل کرنے مین بطور آلہ کے ہے اُسی کو علم منطق کہتے ہین دوسرے وہ علوم جو مناظرہ و درس مین خطا سے حفاظت کرتے ہین پس علوم ذہنیہ حسب ذیل ہین۔

(۱) علم منطق۔ اُس کا نام علم المیزان بھی ہے۔ یہ وہ علم ہے جس سے کیفیت اکتساب مجہولات تصوریہ و تصدیقیہ اُن کے معلومات سے دریافت کیے جاتے ہین اور غرض اس علم سے یہ ہے کہ ذہن فکر کرنے مین خطا سے محفوظ رہے یہ ایسا علم ہے جس کا نفع تمام علوم مین پہونچتا ہے تعلق اِس کا محض ذہن سے ہے۔ جہان اس علم کا استعمال کیا جاتا ہے وہان خطا و صواب کی تمیز ہو جاتی ہے اور امر حق جو کہ منتہائے غایت ہر چیز کی ہے واضح ہو جاتا ہے۔ مُوجد اس کا حکیم اَرسطاطالیس ہے۔ گو کہ یہ علم فطرتاً انسان کی طبع سلیم مین مرکوز ہے مگر اُس کے قواعد و اصول کو اَرسطو ہی نے مدوّن کیا اور نو اصول اُس کے قرار دیے اوّل باب کلیات خمس دُوم باب تعریفات سُوم باب تصدیقات۔ چہارم باب القیاس پنجم بُرہان ششم خطابۃ ہفتم جدل ہشتم سفسطہ یعنی مغالطہ۔ نہم۔ شعر یعنی قیاس مفید تمثیل و تشبیہ بطور قضایا تخیلیہ۔ اور وجہ تسمیہ منطق کی یہ ہے کہ نطق کا اطلاق کبھی لفظ پر اور کبھی ادراک کلیات پر اور کبھی نفس ناطقہ پر کیا جاتا ہے اور چونکہ یہ علم الفاظ کو قوت دیتا ہے اور ادراک کا صحیح راستہ بتاتا ہے اور نفس ناطقہ کے کمالات کا سبب ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کا نام منطق رکھا گیا۔ جو قواعد اس علم کے مقرر کیے گیے ہین اُن سے یہ سب مقاصد حاصل ہوتے ہین۔ اور وجہ تسمیہ بہ میزان یہ ہے کہ اسی کے ذریعہ سے حجّت و بُرہان کی صحت کا موازنہ کیا جاتا ہے۔ اِس علم کو اکثر حکماء داخل علوم حکمت نہین جانتے۔ کیونکہ وہ ایک ذہنی علم چند قواعد پر مبنی ہے۔ جو خطاء فکری سے صیانت کرتا ہے۔

مگر حق یہ ہے کہ تمام علوم کے حاصل کرنے کا صحیح آلہ یہی ہے۔ لہذا اس کو علوم حکمیہ مین شمار کرنا چاہیے۔

(۲) علم آداب الدرس وہ علم ہے جس مین آداب متعلقہ شاگرد و اُستاد سے بحث کیجاتی ہے۔

(۳) علم النظر۔ وہ علم ہے جسمین کیفیت ایراد کلام مابین مناظرہ کنندہ گان اسے بحث کیجاتی ہے۔ موضوع اس کا وہ دلائل ہین جن سے کوئی فریق دوسرے فریق کے مقابلہ مین اپنے دعوی کو ثابت کرے اور غرض اس علم سے یہ ہے کہ مناظرہ کرنے مین ایسا ملکہ حاصل ہوجائے جس سے بحث مین خبط نہ واقع ہو بلکہ راہ صواب دستیاب ہوجائے بنا اس علم کی قواعد منطقیہ پر ہے۔

(۴) علم الجدل وہ علم ہے جس مین اُن طریقون سے بحث کیجاتی ہے جن کے ذریعہ سے نقض و ابرام دوسرے کے قول کا کیا جائے یہ علم النظر کی فرع ہے۔ اور علم خلاف کی اصل ہے۔ اس کو اُس بحث سے ملا ہے جو منطق مین اسی کا نام سے قایم ہے۔ اس کا استعمال علوم دینیہ مین زیادہ تر کیا جاتا ہے۔ اس کے بعض مبادی تو علم نظر پر مبنی ہین۔ بعض بحث خطابیہ پر اور بعض امور عادیہ پر۔ اور علم مناظرہ مین جس کو آداب بحث کہتے ہین اسی سے مدد لیجاتی ہے۔ غرض اس علم سے ایسے ملکہ کا حاصل کرنا ہے جس سے نقض و ابرام اور مخالف پر تقریر مین الزام قایم ہوسکے تاکہ شکوک دفع ہوجائین لہذا اس کا استعمال احکام علمیہ و عملیہ دونون مین مفید ہوتا ہے۔

(۵) علم اخلاف وہ علم ہے جس سے کیفیت وارد کرنے مجتہدے شرعیہ کی جانی جاتی ہے تاکہ شبہات دفع ہون اور ادلہ مخالف بواسطہ براہین قاطعہ مجروح و مقدوح ہوجائین۔ گوکہ اس کو منطق کی بحث جدل سے لیا ہے مگر اس کا استعمال مخصوص علوم دینیہ مین ہے۔ اس کے لیے خاص قواعد معین ہین جو کتب متعلقہ مین مذکور ہین

(۶) علم آداب البحث والناظرہ وہ علم ہے جس مین اُن آداب و اصول و قواعد سے بحث کیجاتی ہے جو باہم مناظرہ و بحث کے لیے مفید مطلب و موجب حصول راہ صواب ہون تاکہ مکابرہ (اپنے قول کی پچ اور اپنی بات کو بلند کرنا) نہ ہونے پائے جو کہ مذموم ہے۔

اصل چہارم علوم متعلقہ اعیان

اسمین چند فصلین ہین

فصل اوّل تقسیم علوم حکمت

علوم حکمیہ کی دو قسمین ہین۔ ایک علم اُس چیز کے متعلق جس کے ذہنی یا خارجی وجود مین شرکت مادہ کی شرط نہو۔ دوسرے علم اُس چیز کے متعلق جس کا وجود بدون مادہ کے نہ پایا جائے اِس دوسری قسم مین بھی دو صورتین ہین ایک یہ کہ جب اُس چیز کا تعقل کیا جائے تو اُسی وقت شرکت مادہ کا لحاظ لازمی نہو مثلاً اعداد اور اُنکی خاصیتونکو جب عقل

مین لاتے ہین تو اُسی وقت شرکت مادہ کا لحاظ انمین لازمی نہین ہوتا۔ دوسرے یہ کہ جب اُس چیز کو عقل مین لائین تو اُسی وقت شرکت مادہ کی اُس کے ساتھ معلوم ہو جیسے اجسام۔ پس ان امور پر لحاظ کرکے حکمت نظری کے تین حصہ ہوے۔ اوّل کو علم ما بعد الطبیعۃ کہتے ہین کیونکہ انسان کا علم اوّل محسوسات سے متعلق ہو کر ترقی کرتے کرتے معرفت خدا تک پہونچتا ہے۔ پس علم آلٰہیات کا نام علم ما بعد الطبیعۃ رکھا۔ کیونکہ علم طبیعات حاصل ہونے کے بعد اِس علم مین مہارت پیدا ہوتی ہے اُس کو علم اعلےٰ بھی کہتے ہین بوجہ اِس کے عُلو مرتبہ کے شرکت مادہ سے۔ قسم دوم کو علم ریاضی کہتے ہین کیونکہ ان علوم مین بڑی ریاضت و محنت درکار ہے۔ اُس کو علم اوسط بھی کہتے ہین کیونکہ وہ موجودات جنسے علم ریاضی مین بحث کیجاتی نہ تو مادہ سے بالکل مجرد ہوتے ہین نہ بالکل متعلق۔

اور قسم سوم کو علم طبیعی کہتے ہین کیونکہ اس مین موجودات کے طبائع سے بحث کیجاتی ہے۔ پس علوم حکمت کے تین اصل اصول ہین علم الٰہی۔ علم ریاضی۔ علم طبیعی۔

واضح ہو کہ علوم عقلیہ انسان مین طبیعی ہین کیونکہ ان کا تعلق قوت فکر و نظر سے ہے جو مخصوص انسان کو عطا ہوئی لہٰذا ان علوم کی تخصیص کسی ملت و مذہب کے ساتھ نہین۔ انھین کا نام علوم فلسفیہ و حکمیہ ہے۔

حکماء یونان نے حکمت نظری کی تصریح اس طرح کی ہے کہ اُس کی چار شاخین ہین۔ ریاضی۔ منطق۔ طبیعی۔ الٰہی۔

ریاضی کی چار قسمیں ہین۔

اول ارسماطیقی یعنی علم عدد جس کو انگریزی مین ارتھمیٹک کہتے ہین اُسکے تحت مین بقول فیثاغورث علم وِفق۔ علم حساب علم عقد الاصابع وغیرہ داخل ہین۔

دوسرے علم الجومطریا۔ یعنی علم ہندسہ جس کا نام انگریزی مین جیامیٹری ہے۔ اِس کو حکیم اقلیدس نے بشرح و بسط لکھا ہے۔ اس کے تحت مین علم مساحت و علم تکسیر و علم جرثقیل و علم پیمایش آب و علم پیمایش ہوا و علم مناظر و علم حرب داخل ہین۔

تیسرے علم اسطر نومیا یعنی نجوم جس کو بزبان انگریزی اسٹرانمی کہتے ہین۔ اس کے قواعد کتاب مجسطی مین مذکور ہین۔ اس کے تحت مین علم ہئیت و علم اوقات۔ علم زیج و علم نجوم داخل ہین۔

چوتھے موسیقی جس کو انگریزی مین میوزک کہتے ہین اس کے تحت مین علم ایقاع و علم عروض داخل ہین۔

منطق کے پانچ اقسام ہین۔ اوّل انولوطیقا یعنی علم صناعت شعر۔ دوم۔ بطوریقا یعنی علم صناعت خطب تیسرے بوطیقا یعنی علم صناعت جدل و مناظرہ۔ چوتھے انولوطیقی علم صناعت برہان و دلیل پانچوین سوفسطیقا یعنی علم مغالطہ۔

طبیعی کے تحت مین۔

اوّل علم مبادی یعنے معرفت پانچ اشیا کی جو کہ جسم کے لیے لازمی ہین۔ ہیولے۔ صورت۔ زمان۔ مکان۔ حرکت۔

دوسرے علم سما و العالم۔

تیسرے علم کون وفساد۔
چوتھے علم حوادث جو۔
پانچوین علم معاون۔
چھٹے علم نباتات۔
ساتوین علم حیوانات جس کے فروع مین علم طب وغیرہ مین
علم الہی کے تحت مین۔
اوّل علم واجب الوجود اور اُسکے صفات کا۔
دوسرے علم روحانیات یعنی علم جواہر بسیطہ عقلیہ فعالہ
جن کو ملائکہ کہتے ہین۔
تیسرے علوم نفسانیہ یعنی معرفت نفوس اور اُن ارواح
کی جو کہ اجسام فلکیہ وطبیعتہ مین فلک محیط سے لیکر تا مرکز ارض سرایت
کرتی ہین۔
چوتھے علم سیاسات پنجگانہ یعنی اوّل سیاست نبوۃ جسکو
ناموس الہی کہتے ہین دوم سیاست ذات جس کو علم اخلاق کہتے ہین
سوم سیاست منزل جس کو انتظام خانہ داری کہتے ہین چہارم
سیاست عامہ جس کو سیاست مُدن کہتے ہین پنجم۔ سیاست لشکر
تمام علوم انتظامی یعنی علم فلاحت وعلم رعیت پروری وعلم جنگ و
علم آداب ملوک وغیرہ وغیرہ سب انھین سیاسات پنجگانہ کے تحت مین ہین

فصل دوم علوم الہیات

علم الہی وہ علم ہے جسمین ایسے موجودات سے بحث کیجاے جو اپنے

وجود مین محتاج مادہ کا خارج یا ذہن مین کسی طور پر نہو اور اُس کا وجود ازروے عقل ثابت ہو۔ اُسکو موجود مطلق اور واجب الوجود اور صانع و خالق کہتے ہین۔ غرض اس علم سے یہ ہے کہ اعتقادات حقہ اور تصورات صحیحہ حصول سعادت ابدی کے لیے حاصل ہوجائین انہی کو فلسفہ اولے بھی کہتے ہین۔

علوم جو کہ بطور اُصول علم الٰہیات ہین

(۱) علم معرفت امور عامۃ جنکو امور کلیہ بھی کہتے ہین یعنی ایسے امور سے اُس مین بحث کیجاتی ہے جو اپنی ذات مین عام ہین کسی خاص وجود کے لیے مخصوص نہین انکی صراحت آیندہ بیان ہوگی۔

(۲) علم اثبات واجب الوجود جس مین صانع و خالق جلّ و علا اور اُسکے صفات کمالیہ سے بدلائل عقلیہ بحث کیجاتی ہے۔

(۳) علم اثبات وجود جواہر روحانیہ جس مین عقول (فرشتے) و نفوس (ارواح) وغیرہ کے وجود سے بدلائل عقلیہ و نقلیہ بحث کیجاتی ہے۔

(۴) علم معرفت ارتباط امور ارضیہ بہ قواے سماویہ جس مین اُس ربط و تعلق سے بحث کیجاتی ہے جو موجودات سماوی و ارضی مین عقلاً و نقلاً ثابت ہے۔

(۵) علم معرفت نظام ممکنات اُس نظم موجودات سے بحث کیجاتی ہے۔ جو ایک کو دوسرے سے وابستہ کیے ہوے ہے۔

علوم جو کہ فرع و شعبہ علم الٰہیات ہین

(۱) علم معرفت نفوس ملکی و روحانیات وہ علم ہے جس مین ایسے مجردات کے احوال سے بحث کیجاتی ہے جن کا تصرف بدن سے متعلق نہین ہین اور نیز کیفیت اُن کے صدور کی اپنے مبدء سے دریافت ہوتی ہے

(۲) علم معرفت نفس انسانی جسمین اس امر سے بحث کیجاتی ہے کہ نفس انسان کیا چیز ہے اور آیا وہ قدیم ہے یا حادث اور محشور ہوگا یا نہین و دیگر امور متعلقہ۔

(۳) علم معرفت نبوت جس مین اس امر سے بحث کیجاتی کہ نظام عالم کے لیے انبیا کی ضرورت عقلاً لازم ہے اور بدون بعثت انبیا نظام عالم انسانی درست نہین ہوسکتا و نیز شرائط و اوصاف نبوت سے بحث کیجاتی ہے۔

(۴) علم معرفت امامت جسمین اس امر سے بحث کیجاتی ہے کہ امامت جُزو نبوت ہے اور شرائط و اوصاف امام سے بحث کیجاتی ہے۔

(۵) علم الوحی جسمین کیفیت نزول وحی اور اثبات نزول وحی سے بحث کیجاتی ہے اور نیز اس امر سے کہ نفوس انبیا وحی کا احساس کر لیتے ہین۔

(۶) علم امارات نبوت وہ علم ہے جسمین معجزات قولیہ و فعلیہ اور صحت نبوت پر اُنکے دلالت کرنے سے بحث کیجاتی ہے اور نیز اُس فرق و تمیز سے بحث کیجاتی ہے جو ما بین معجزہ و سحر محقق ہے تاکہ مدعی نبوت کے صدق و کذب کا

امتیاز حاصل ہوجاوے۔

(۷) علم معرفت معاد وہ علم ہے جسمین احوال نفس سے بعد از مفارقت بدن بحث کیجاتی ہے۔ کہ آیا بعد از وفات اُس کا تعلق دوسرے بدن سے ہوتا ہے یا نہین اور اُس کے لیے سعادت وشقاوت ممکن ہے یا نہین اور آیا سعادت وشقاوت ایک دوسرے سے مبدّل ہوجاتی ہے یا نہین۔ اسی علم مین جب متکلمانہ طریقہ پر نظر کیجاتی ہے تو بدلائل عقلیہ اثبات وضرورت معاد سے بحث کرتی ہین

(۸) علم مقالات الفرق وہ علم ہے جسمین تمام مذاہب کے اعتقادات سے بحث کیجاتی ہے تاکہ مذہب حق کا امتیاز حاصل ہوجاوے چنانچہ کتاب مواقف اور کتاب ملل ونحل شہرستانی مین نہایت بسط کے ساتھ تمام مذاہب کے معتقدات کو بیان کیا ہے۔

فصل سوم بیان علوم ریاضی

علم ریاضی چار علوم ہین اس لیے منقسم ہے کہ موضوع ان علوم کا مقدار ہے اور وہ یا متصل ہے یا منفصل اور مقدار متصل یا متحرک ہے یا ساکن اگر متحرک ہے تو وہ علم ہیئت ہے اور اگر ساکن ہے تو وہ علم ہندسہ ہے۔ اور مقدار منفصل یا تو اُسکے لیے نسبت تالیفی ہے یا نہین اگر نہین ہے تو وہ علم عدد ہے اور اگر نسبت تالیفی ہے تو وہ علم موسیقی ہے۔

علوم جوکہ اصول علم ریاضی ہین

(۱) علم ہیئت وہ علم ہے جسمین احوال اجرام بسیطہ علویہ و سفلیہ اور
اُن کے اشکال و اوضاع و مقادیر و ابعاد سے بحث کیجاتی ہے۔
سب سے زیادہ مستند کتاب اس علم مین مجسطی ہے جس کا مصنف بطلیموس
تھا اُس کا ترجمہ عربی مین ابہری نے کیا ہے۔

(۲) علم ہندسہ وہ علم ہے جس سے احوال مقادیر اور اُن کے لواحق
و اوضاع اور نسبتین و خواص اشکال اور طریقہ عمل اور استخراج کرنا اُن
امور کا جو بطور براہین یقینیہ کے ثابت ہین جانا جاتا ہے منفعت اس
علم کی یہ ہے کہ احوال موجودات سے اطلاع حاصل ہو کر ذہن مین
تیزی اور فکر مین قوت حاصل ہوتی ہے۔ تمام علوم مین از روے برہان و
دلیل کے یہی علم مستحکم و مضبوط ہے جس کے دلائل اور اُنکے نتائج
فوراً ظاہر ہو جاتے ہین اور اُنمین ذرا بھی شک و شبہ باقی نہین رہتا۔
سب سے زیادہ فائدہ اِسکا یہ ہے کہ جہل مرکب کا بہترین علاج یہی ہے
کیونکہ اس کے مسائل ایسے یقینی ہین جن مین توہم کو دخل نہین ہوتا۔ لہذا
اس علم کو سیکھنے سے ذہن انسانی جہل اور وہم کی تسخیر سے نجات پاجاتا ہے
کیونکہ ظاہر ہے کہ جہل مُرکب جبھی پیدا ہوتا ہے جبکہ وہم عقل پر غالب
آجاتا ہے۔ موضوع اس علم کا مقادیر مطلقہ ہین یعنی خط و سطح و جسم
تعلیمی اور لواحق اُس کے زاویہ و نقطہ و شکل ہین۔

(۳) علم عدد وہ علم ہے جس کے ذریعہ سے طریقہ استخراج کرنے
عدد مجہول کا عدد معلوم سے جانا جاتا ہے اس علم کا نام جیسا کہ سابقاً
بیان ہوا ارسماطیقی یعنے ارتھمیٹک ہے۔

(۴) علم موسیقی (یہ لفظ سُریانی ہے) وہ علم ہے جسمین کیفیت تالیف

آواز و حالات نغمہ سے بہ اعتبار رغبت و نفرت و احوال تو قف بین الحرکات بہ حیثیت وزن بحث کیجاتی ہے۔ اصل مین دو بحثین اس علم مین ہین اول احوال نغمہ جس کا نام علم تالیف ہے دوسرے ازمنہ (زمانہ سکون) جس کو علم ایقاع کہتے ہین۔ موضوع اس علم کا وہ آواز ہے جو نفس مین تاثیر پیدا کرے۔ اور تاثیر دو طرح پر ہے بسط یا قبض یعنی آواز یا تو نفس کو اُس کے مبدء سے خارج کی جانب حرکت دیتی ہے پس بسط و سرور و لذت حاصل ہوتی ہے اور یا خارج سے مبدء کیجانب نفس کی محرک ہوتی ہے لہذا کیفیت قبض نفس و فکر عواقب و توجہ امور آخرت حاصل ہوتی ہے۔ اس علم مین کتاب الفارابی اور کتاب الشفا کا باب الموسیقی نہایت مبسوط ہین۔ واضع اس فن کا حکیم فیثاغورث ہے جو حضرت سلیمان علیہ السلام کا شاگرد تھا۔ اُسنے اپنی قوت فکر سے آوازون مین تناسب پیدا کرکے ایک آلہ بنایا اور سمین ایک شعر توحید کے مضمون کا بجایا جس کو سنکر لوگون کو امور آخرت کیجانب رغبت ہوئی اور حکما ءعصر مین اس آلہ کی بڑی قدر ہوئی۔ تھوڑے عرصہ مین فیثاغورث اپنی ذہانت سے حکیم کامل ہوگیا۔

وہ کہتا تھا کہ مین حرکات فلکیہ سے نغمات دل پسند و الحان مرغوب سنتا ہون اور اُن نغمات کو مین نے اپنے خیال اور قلب مین جاگزین کرلیا ہے اُنھین کی بنا پر اُس نے قواعد موسیقی وضع کیے پھر دیگر حکماء اُس مین ترقی دیتے آے یہان تک کہ جب نوبت ارسطو کی آئی تو اُس نے ارگن ایجاد کیا۔ بالجملہ حکما کی غرض اس فن اور اُس کے آلات کے ایجاد یہ تھی کہ ارواح و نفوس ناطقہ کو عالم قدس کی جانب اُنس پیدا ہو

ورنہ مسرت وطرب اور لہو ولعب اُن کو مقصود نہ تھا۔ یہ امر تجربہ سے بھی ثابت ہے کہ تالیف آواز وتناسب نغمات کی خوبی سے ایک بڑا اثر قلب پر پڑتا ہے۔ اور بہ حسب اقتضاء وقت ومناسبت خیالات وہ اثر عملاً انسان کے حرکات سے ظاہر ہوجاتا ہے۔ چنانچہ یہی مصلحت شریعت اسلامی مین اسکی حرمت کی ہے جس کا ذکر اپنے مقام پر آیندہ کیا جائیگا۔

علوم جو کہ فروع علم ہیئت ہین

(۱) علم الزیج والتقویم وہ علم ہے جس سے حساب حرکات کواکب خصوصاً سبعہ سیارہ کی رفتار۔ قرآن واتصال وتقابل وغیرہ معلوم کیا جاتا ہے تاکہ طالع ولادت ودیگر اوقات کے نکالنے مین آسانی ہو۔

(۲) علم کتابت زیچ وتقویم سے مراد وہ قواعد ہین جن کے موافق زیچ وتقویم لکھی جاتی ہین۔

(۳) علم نجوم وہ علم ہے جسمین اوضاع کواکب اور اُن کے آثار وعلامات وطلوع وغروب ومختلف حرکات کے آثار ونتائج سے بحث کیجاتی ہے اور اُس کا اطلاق تین قسم پر ہے حسابیات۔ طبعیات۔ وہمیات امور حسابی تو یقینیہ ہین اور وہ شرع مین بھی مسلم ہین اور طبعیات مثلاً حرکات آفتاب سے فصلونمین تغیر ہونا اور نباتات مین اُس کا اثر پہونچنا یہ بھی مسلم ہے لیکن وہمیات یعنی اس عالم کے حوادث مین حرکات واوضاع کواکب کو مداخلت ہے یہ تو نہ شرعاً مسلم ہے نہ تجربہ سے

حتماً اس کی صحت پائی جاتی ہے۔

(۴) علم کیفیت ارصاد وہ علم ہے جس سے کیفیت مقدار حرکات واوضاع و اندازۂ اجرام فلکی اور اُن کے بُعد و مسافت کا حال آلات مخصوصہ کے ذریعہ سے معلوم کیا جاتا ہے تاکہ علم ہیئت و زیجات کی تکمیل کیجا سکے۔

(۵) علم آلات رصدیہ وہ علم ہے جس مین اُن آلات کی ساخت سے بحث کیجاتی ہے جنسے تمام حالات متعلقہ اجرام و نظام فلکی دکھائی دین۔ بانی اس کا بطلیموس تھا جس نے بموجب قواعد مجسطی رصد خانہ بنایا بعد اُس کے اسلام مین سب سے پہلا رصد خانہ ۲۱۴ھ ہجری مین عبد اللہ مامون خلیفہ بغداد نے بمقام دمشق بنوایا

(۶) علم المواقیت وہ علم ہے جسمین مقدار شب و روز سے بحث کیجاتی ہے تاکہ طالع وقت اور مطالع اجزاء بروج و کواکب ثابتہ جنمین کہ منازل قمر معین ہین دریافت ہو سکین اور مقدار ظل و ارتفاع آفتاب معلوم ہو سکے۔

(۷) علم آلات ظلیہ جس سے مقدار سایہ مستوی و منکوس و کیفیت مقیاس الظل اور کیفیت اُن خطوط کی معلوم کیجاتی ہے جو مقیاس الظل کے اطراف مین قایم کیے جاتے ہین۔

(۸) علم الاکر وہ علم ہے جس مین احوال و مقادیر متعلقہ کرہ سے بحیثیت اُسکے کرہ ہونیکے بحث کیجاتی ہے بلا لحاظ اس امر کے کہ وہ کرہ بسیط ہے یا مرکب۔ فلکی ہے یا عنصری۔ اور مراد کرہ سے وہ جسم ہے جسکو سطح واحد مستدیر احاطہ کیے ہوے ہو اور داخل مین

اُسکے ایک ایسا نقطہ ہو کہ جسقدر خطوط مُستقیمہ اُس سے تا بہ سطح کرہ کھینچے جائین وہ متساوی ہوں۔ یہ نقطہ مرکز اس کرہ کا ہوگا عام اس کہ اُس کا ثقل مرکز پر ہو یا نہو۔

(۹) علم الاکر المتحرکہ وہ علم ہے جسمین کُرہ ہاے متحرکہ اور اُنکے خطوط فرضیہ سے بحث کیجاتی ہے۔

(۱۰) علم تسطیح الکرہ وہ علم ہے جس سے کیفیت ایجاد آلات شعاعیہ اور کیفیت انتقال کرنے کرہ کی کسی سطح پر معہٗ اُن خطوط و دوائر کے جو کُرہ پر مرسوم ہین معلوم ہوتی ہے۔ یہ علم ہیئت و ہندسہ دونون سے لیا گیا ہے۔ جس سے غرض یہ ہے کہ مطالب کُرہ فلکیہ سمجھ مین آسکین۔

(۱۱) علم صور الکواکب وہ علم ہے جس سے وہ صورتین معلوم کیجاتی ہین جو اجتماع کواکب ثابتہ سے تخیل کر لی گئین ہین انھین مین بارہ صورتین ایسی ہین جو منطقۃ (کمربند) فلک بروج پر فرض کر لی گئی ہین اور انھین صورتون پر بروج دوازدہ گانہ کے نام رکھ لیے گیے ہین اور ستارہ ہاے ثوابت مین سے اٹھائیس صورتین ایسی فرض کر لی گئین ہین جو منازل قمر ہین۔ اُن صورتون مین مجموعی تعداد ستارگان ثوابت کی ایکہزار بائیس ہے۔

(۱۲) علم مقادیر العلویات وہ علم ہے جس مین کواکب و افلاک کی مقدار سے بحساب میل و فرسخ اور آفتاب و ماہتاب و دیگر ستارہ گان و زمین کے درمیانی فاصلہ سے بحث کیجاتی ہے۔

(۱۳) علم منازل القمر وہ علم ہے جس سے صورتین منازل قمر کی۔ اُنکے نام و خواص و احکام نزول قمر بہ اعتبار ہر منزل کے معلوم کیے جاتے ہین

(۱۴) علم جغرافیا وہ علم ہے جس سے احوال اقالیم ربع مسکون بلحاظ قرب زمین و کوہ و بحر و بر و بلد وغیرہ و دیگر امور متعلقہ زمین بلحاظ تقسیم اقالیم و حالات خلائق اور اُن کے ماکل و مشارب وغیرہ معلوم ہوتے ہین۔ سب سے پہلے اس فن مین بطلیموس نے ایک کتاب لکھی جسکا نام جغرافیا ہے۔ پھر علماء اسلام نے اس مین بکثرت کتابین مدون کین لفظ جغرافیا یونانی ہے جسکے معنی صورت زمین کے ہین اور جغراویا بھی کہتے ہین۔

(۱۵) علم مسالک البلدان وہ علم ہے جس سے حالات راہون کے ایک مقام سے دوسرے مقام پر خواہ بحری ہون یا بری میدانی ہون یا کوہی معلوم ہوتے ہین اور وہ علامات منصوبہ جو ممالک کی راہون مین نصب کیے گیے ہین دریافت ہوتے ہین۔

(۱۶) علم معرفت البُرد والمسافتنا۔ وہ علم ہے جس سے مقدار مسافت بلاد و امصار بحساب میل و فرسخ دریافت کیجاتی ہے۔ لفظ بُرد بضمتین جمع برید کی ہے جس سے مراد چار فرسخ ہے۔

(۱۷) علم الادوار والاکوار دَور سے مراد باصطلاح علم ہیئت تین سو ساٹھ سال شمسی ہے اور کَور سے مراد ایک سو بیس سال قمری ہے پس اس علم مین ان حالات کی تبدیلیون سے بحث کیجاتی ہے۔ جو ہر دَور و کَور مین جاری ہوکر مبدل ہوجاتے ہین۔

(۱۸) علم القرانات۔ قِران سے مراد دو یا زیادہ ستارہ ہاے سیارہ کا ایک برج مین ایک ہی درجہ پر مجتمع ہونا۔ پس اس علم مین اُن واقعات عظیمہ سے بحث کیجاتی ہے جو اس طرح کے اجتماع سے

اس عالم ہویدا ہوتے ہین۔ جیسے طوفان نوح یا تبدل ملت و شرائع
بعثت انبیا یا تبدل دولت جیسے انقلاب ہائے سلطنت چنانچہ
اس علم کے جاننے والون کا قول ہے کہ ہر دوسو چالیس سال اور
سات سو ساٹھ سال اور تین ہزار چوراسی سال کے بعد انقلابات
پیدا ہونا ضروری ہے اور سات ہزار سال کے بعد عظیم انقلاب واقع
ہونا لازم ہے۔ خواجہ نصیر الدین طوسی اور حکیم جاماسپ نے اس
علم مین تالیف کیے ہین اور کتاب حجج الکرامۃ فی آثار القیامۃ مین بشرح
و بسط یہ مضامین مندرج ہین۔

(۱۹) علم مواقیت الصلواۃ وہ علم ہے جس سے نماز ہائے پنجگانہ کے
صحیح اوقات از روئے قواعد علم ہیئت بحساب طلوع و غروب
دریافت کیے جاتے ہین۔

(۲۰) علم اصطرلاب۔ یہ لفظ یونانی ہے اصل مین اسطرلاقون تھا تغیر سے
اسطرلاب ہوا پھر سین کو صاد سے بقاعدہ عربی بدل دیا۔ یہ وہ علم ہے
جسمین کیفیت استعمال آلہ معین سے بحث کیجاتی ہے جس کا نام اصطرلاب
ہے اس سے اکثر مسائل نجومیہ مثل ارتفاع شمس وقت طالع
و سمت قبلہ و عرض البلد وغیرہ معلوم ہوتے ہین۔ لفظ اصطرلاب
کے معنے میزان آفتاب یا آئینہ نجم اور مقیاس کواکب کے ہین کیونکہ
زبان یونانی مین اصطر بمعنی نجم اور لاقون بمعنی مرئیہ (آئینہ) کے ہین
اسی وجہ سے علم نجوم کو اصطرنومیا کہتے ہین جسکا نام انگریزی مین ایسٹرانومی
ہے۔ یہ آلہ حضرت ادریس کے زمانہ مین اُن کے فرزند مسمٰی لاب نے
وضع کیا اسکو بصورت کرۂ فلکی بنا کر اُس پر خطوط قایم کیے اور پھر اسکو

بمقدار شب و روز تقسیم کیا۔ حضرت ادریس علیہ السلام نے دیکھکر فرمایا کہ اسطر (لکھ) لاب۔ اسی سے نام قایم ہو گیا۔

(۲۱) علم وضع الاصطرلاب وہ علم ہے جس سے کیفیت قایم کرنے خطوط عرض البلد و طول البلد کی ہر اقلیم کے لیے صطرلاب مین معلوم ہوتی ہے۔

(۲۲) علم وضع ربع الدائرہ یہ بھی ایک آلہ کا نام ہے وہ دو قسم پر ہے ایک کا نام مُقنطرات ہے جس پر ربع دائرکرہ کو منقش کرتے ہین اور بلحاظ اختلافات عرض البلد مختلف اشکال قایم کیے جاتے ہین اور دوسرے کا نام ربع المُجَیّب ہے جس پر خطوط مستقیم و متقاطع نقش کیے جاتے ہین ان آلات سے اہل نجوم ارتفاع آفتاب و غیرہ دریافت کرتے ہین۔

(۲۳) علم عمل رُبع الدائرہ وہ علم ہے جس سے کیفیت استخراج اعمال فلکیہ خاص طریقون سے حاصل کیجاتی ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی آلات ایسے ایجاد کیے ہین جنسے حالات اجرام فلکیہ معلوم ہوتے ہین مثلاً عصا و زرقالہ و شکازیہ وغیرہ۔

(۲۴) علم آلات الساعتہ وہ علم ہے جس سے کیفیت ساخت اُن آلات کی معلوم ہوتی ہے جنسے تقسیم ساعات و اوقات متعلق ہے۔

(۲۵) علم الیوم واللیلتہ۔ یہ وہ علم ہے جسمین اختلاف روز و شب اور اُسکے مقدار زمانہ سے بحث کیجاتی ہے۔ اور نیز اس امر سے کہ وجود مین آیا دن مقدم ہے یا شب اور پھر ان مین افضل کون ہے موضوع اس علم کا زمانہ ہے بہ حیثیت اُس کے منحصر ہونیکے روز و شب

مین۔ چنانچہ قران مجید مین کہین بغرض تاکید روز کی قسم خدا نے کہائی ہے اور کہین شب کی۔ غرض اس علم کی ظاہر ہے کہ تمام عبادات وکاروبار عالم اِسی پر موقوف ہے۔ روز سے مراد آفتاب کا عود کرنا دائرہ نصف النہار سے کا دورہ ختم کرکے۔ اور شب سے مراد آفتاب کا زیر افق نگاہ سے غائب ہوجانا۔ اسلام مین ابتداء وقت کو غروب آفتاب سے لیتے ہین۔ کیونکہ ظلمت عدم ہے اور نور وجود ہے اور عدم مقدم ہے وجود پر۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اسلام مین حساب ماہ وسنہ کا باعتبار دورہ قمری کے ہے اور قمر کا ظہور شام کو بعد غروب آفتاب ہوتا ہے پس شب باعتبار عدم کے مقدم ہے اور روز بہ اعتبار وجود اور نورانیت کے مقدم ہے۔

علوم جو کہ فروع علم ہندسہ ہین

(۱) علم الابعاد والاجرام وہ علم ہے جسمین کواکب کے بُعد سے بحث کیجاتی ہے کہ وہ مرکز عالم سے کسقدر فاصلہ پر ہین بہ حساب میل و فرسخ اور نیز مقدار اجرام کواکب و جرم زمین معلوم کیجاتی ہے۔ اس علم کے مباحث نہایت دقیق ہین اُن لوگون کی عقل مین نہین آسکتے جو مسائل علم ہندسہ ومناظر سے نابلد ہین۔

(۲) علم مناظر وہ علم ہے جس مین احوال مُبصرات سے بہ لحاظ کمیت وکیفیت و باعتبار اُس کے قُرب و بُعد کے ناظر سے و نیز باعتبار اختلاف اشکال واوضاع سے بحث کیجاتی ہے اور نیز اُن چیزون سے بحث

کیجاتی ہے جو ناظر اور مبصرات کے درمیان واقع ہوتی ہین۔ اسی علم مین ان امور سے بھی بحث کیجاتی ہے کہ کن اسباب سے اجسام بعید فاصلہ سے خرد معلوم ہوتے ہین اور نزدیک سے بڑے دکھائی دیتے ہین۔

(۳) علم مرئیۃ جس کو علم مرایاء المحرقہ بھی کہتے ہین وہ علم ہے جس مین احوال خطوط شعاعیہ کا انعطاف و انعکاس و انکسار اور اُن کے مواقع و مراجع و زوایا اور مرایاء محرقہ کی کیفیت عمل بذریعہ انعکاس شعاع آفتاب و محاذات وغیرہ سے بحث کیجاتی ہے۔

(۴) علم عقود الابنیہ وہ علم ہے جس مین اوضاع مکانات و عمارات اُنکی کیفیت استحکام و حُسن صورت و تقسیم مکانیت۔ اور تمام امور متعلقہ تعمیر سے بحث کیجاتی ہے ہر قسم کی تعمیر مثلاً نہرون کا نکالنا۔ پانی کا جاری کرنا سد کا باندھنا۔ چاہ سے پانی نکالنا وغیرہ وغیرہ تمام امور اسی علم کے تحت مین ہین۔

(۵) علم تعمیر المساکن وہ علم ہے جس مین بلحاظ آب و ہوا و اختلاف بلد و دیگر عوارض و ضروریات کے لحاظ سے تعمیر مکان کے بارہ مین بحث کیجاتی ہے۔

(۶) علم مراکز الاثقال وہ علم ہے جس سے کیفیت نکالنے مرکز کی وزنی اجسام مین جو کہ قابل بار کرنے کے ہین دریافت کیجاتی ہے یعنی ایک ایسی حد معلوم کیجاتی ہے تاکہ حامل یعنے بار اُٹھانے والا اجسام ثقیل کو برابر اُٹھا سکے۔

(۷) علم جر اثقال وہ علم ہے جس سے کیفیت پیدا کرنے ایسے آلات

جس سے اشیاء ثقیل تھوڑی سی قوت مین اُٹھائین
کی معلوم ہوتی ہے۔ جہاز سازی و ریل سازی وغیرہ اسی علم سے متعلق ہے۔
(۸) علم المساحت وہ علم ہے جس مین مقدار خطوط و سطوح و اجسام
اور کیفیت پیمایش سطح زمین سے بحث کیجاتی ہے۔ کتاب شمیدس
اس علم مین مستند ہے۔
(۹) علم انباط المیاہ وہ علم ہے۔ جسمین کیفیت زمین سے پانی نکالنے
کی معلوم ہوتی ہے تاکہ وسائل فلاحت کے دستیاب ہوسکین۔ اصول
اس علم کے مبنی بہ علم ہندسہ ہین۔
(۱۰) علم آلات الحربیہ۔ وہ علم ہے جس سے کیفیت وضع کرنے آلات
جنگ کی معلوم ہوتی ہے تاکہ حراست ملک و دفع اعدا ہوسکے۔
(۱۱) علم الرمی۔ وہ علم ہے جس سے کیفیت استعمال آلات حربیہ
معلوم ہوتی ہے جیسے تیراندازی و بندوق بازی وغیرہ۔
(۱۲) علم التعدیل وہ علم ہے جس سے کیفیت تفاوت شب و روز اور
ایک دوسرے مین اُن کے ساعات کا داخل ہونا دریافت کیا جاتا ہے۔
(۱۳) علم البنکامات۔ مراد اس لفظ سے وہ اشکال و صور تہائے موضوعہ
مین جو وقت دریافت کرنے کے لیے بنائی جائین۔ پس اس علم سے
انھین آلات کے بنانے کی کیفیت و قواعد سے بحث کیجاتی ہے۔
گھڑی سازی و سنڈیل سازی وغیرہ اسی علم پر مبنی ہے۔ متعدد
کتب اس فن مین بھی مدون ہین۔ چنانچہ کتاب کواکب دریہ اور کتاب
طرق اسنیہ زیادہ مستند ہین۔
(۱۴) علم الملاحنہ وہ علم ہے۔ جس سے کیفیت جہازرانی معلوم ہوتی ہے

کہ کسقدر ہوا کسقدر بار کو نقل و حرکت دیسکتی ہے اور کتنی دیر مین کسقدر مسافت طے ہوسکتی ہے و دیگر امور متعلقہ۔

(۱۵) علم سباحتہ وہ علم ہے جسمین قواعد تیراکی سے بحث کیجاتی ہے سمندر و دریا و نہر و تالاب مین تیراکی کے لیے اصول و قواعد اس علم مین منضبط کیے گئے ہین۔

(۱۶) علم الاوزان والموازین وہ علم ہے جس سے کیفیت اندازہ اوزان اور آلات اوزان معلوم ہوتی ہے یعنی میزان (ترازو) قسطاس (بٹہ) کیل (پیمانہ) وصاع وغیرہ کا بنانا اور اوزان کا مقرر کرنا اسی علم سے متعلق ہے۔

(۱۷) علم آلات روحانیہ (لفظ روح بالفتح بمعنی فرحت) یہ وہ علم ہے جس سے کیفیت ایجاد ایسے آلات کی معلوم ہوتی ہے جنسے خلا کا محال ہونا ثابت کیا گیا ہے۔ چنانچہ دو آلہ حکماء سابقین نے بنائے تھے ایک کا نام قدح عدل اور دوسرے کا نام قدح جور تھا۔ اول کی حالت یہ تھی کہ اس مین ایک مقدار معین تک پانی بھردیا اور اگر ذرہ بھی اُس سے زیادہ ڈالا تو تمام پانی گر جاتا تھا۔ ایک قطرہ بھی اسمین باقی نہین رہتا تھا۔ دوسرے کی حالت اسی کے اثبات مین دوسرے طور پر تھی۔ الغرض خلا کا محال ہونا عملاً اِن آلات سے دکھا دیا تھا۔ اسی وجہ سے یہ علم داخل فروعات علم ہندسہ ہے اور وجہ تسمیہ اس علم کی یہ ہے کہ اُن آلات عجیبہ کے مشاہدہ سے بوجہ تعجب ایک قسم کی فرحت نفس کو حاصل ہوتی تھی۔

علوم جو کہ فروع علم عدد ہین

(۱) علم حساب وہ علم ہے جس مین از روے قواعد مخصوصہ مجہولات عددیہ کو معلومات عددیہ سے استخراج کرتے ہین بذریعہ جمع و تفریق و تنصیف و تضعیف و ضرب و تقسیم کے یہ علم ارسماطیقی یعنے ارتھ میٹک کی ایک شاخ ہے اور اکثر علوم مین اُسکی احتیاج ہوتی ہے۔

(۲) علم حساب التخت والمیل وہ علم ہے جس سے کیفیت مزاولت اعمال حسابی کی ایسے رقوم سے معلوم ہوتی ہے جو کہ احاد ہین۔

(۳) علم حساب نجوم۔ وہ علم ہے جس سے کیفیت ارقام حساب نجومی معلوم ہوتی ہے۔

(۴) علم حساب الدور والوصایا وہ علم ہے جس سے مقدار اُس چیز کی معلوم ہوتی ہے جو از روے وصیت دَور سے متعلق کیجاے مثلاً ایک شخص نے اپنے مرض الموت مین اپنے غلام کو سَو درہم دیدیے اِسی قدر اُسکے پاس تھے لیکن اسکی وفات سے پہلے غلام مرگیا اُس کے وارثون مین ایک تو اُسکا آقا اور ایک دختر ہے پھر وہ آقا بھی مرگیا تو حسب قواعد میراث اسکی تقسیم کس طرح پر ہوگی لہذا اُس کا حساب اِسی علم سے کیا جائیگا۔

(۵) علم حساب الدراہم والدینار۔ وہ علم ہے جس سے کیفیت استخراج ایسے عدد مجہول کی معلوم ہوتی ہے۔ جس سے ہر قسم کے سکہ جات

مین معادلہ (برابری) پیدا ہوسکے۔

(۶) علم حساب الفرائض وہ علم ہے جس سے مقدار فروض میراث اور سہام کی صحت معلوم کیجاتی ہے۔

(۷) علم حساب الہوا، وہ علم ہے جس سے مال و منافع کا حساب بلا تحریر کے محض خیال مین حاصل ہوجاتا ہے۔ اس کے لیے خاص قواعد مدون کیے گیے ہین۔ جو کہ تجار اور ان لوگون کے لیے بہت کار آمد ہین جو لکھنے سے معذور ہین۔

(۸) علم حساب العقود الاصابع وہ علم ہے جس سے انگلیون کو یا دیگر نشانات کو خاص وضع سے قرار دیکر اعداد دریافت کر لیتے ہین اُسکے لیے خاص قواعد مقرر ہین۔

(۹) علم الجبر والمقابلہ۔ وہ علم ہے جس سے کیفیت استخراج عدد مجہول کی معلوم ہوتی ہے اس طرح پر کہ ایک مجہول چیز کو فرض کر کے عمل کیا اور جو جواب آیا اُس کو سوال سے مطابق کیا اس مین ازروے اصطلاح خاص اول حصہ کو جبر اور دوسرے کو مقابلہ کہتے ہین۔

(۱۰) علم حساب الخطا ئین۔ وہ علم ہے جس سے استخراج اعداد مجہول کا بشرطیکہ وہ اربعہ متناسبہ مین آئے ہون دریافت کیا جاتا ہے فائدہ اس علم کا مثل جبر والمقابلہ کے ہے مگر عملاً اُس سے آسان تر ہے

(۱۱) علم حساب اعداد الوِفق والدِفق (لفظ وِفق و دِفق دونون بفتح اول ہین) اسکی ماہیت یہ ہے کہ ایک جدول مربع بناتے ہین۔ اُسکے اندر خانہ جات مربع ہوتے ہین اور اُن مین اعداد لکھتے ہین یا حروف جو کہ اُن کے ہم عدد ہین لکھے جاتے ہین اس طرح پر کہ تمام

اضلاع و اقطار اُس جدول کے اعداد مین متساوی ہون اور کوئی عدد مکرر نہ آنے پائے اس کے قواعد مقرر ہین اور یہ ثابت ہوا ہے کہ اعتدال اعداد سے وہ خواص روحانیہ ظاہر ہوجاتے ہین جو خالق عالم نے ان اعداد سے متعلق کردیے ہین اور اُن سے آثار عجیبہ و تصرفات غریبہ مشاہدہ ہوتے ہین۔ بشرطیکہ اوقات متناسبہ و ساعات معینہ مین انکا عمل کیا جائے۔ تعویذات مین اس کا استعمال ہے۔

(۱۲) علم تعابی العددیۃ فی الحروب۔ یہ وہ علم ہے جس سے ترتیب لشکر وصف آرائی میدان جنگ خاص صورت و ہیئت سے کیجاتی ہے مثلاً تدویر و تثلیث و تربیع وغیرہ تاکہ تھوڑے آدمی لشکر مخالف کو زیادہ معلوم ہون اور تدبیر فتح و نصرت مین کامیابی ہو
(۱۳) علم المعاملات سے مراد وہ طریقے حساب کے ہین جو کاروبار دنیا اور معاملات مدنی مین استعمال کیے جائین یعنے حساب اعداد مجہول و معلوم و کسر و صحیح و جذر وغیرہ۔

علوم جو کہ فروع علم موسیقی ہین

(۱) علم آلات عجیبہ وہ علم ہے جس مین اُن قواعد سے بحث کیجاتی ہے جو آلات موسیقی بنانے مین کارآمد ہون۔
(۲) علم الرقص وہ علم ہے جسمین کیفیت صدور حرکات موزون سے بحث کیجاتی ہے تاکہ اُن کو دیکھکر طرب و مسرت حاصل ہو۔ چونکہ

یہ علم شریعت اسلامی مین حرام ہے لہذا اس مین کوئی کتاب علما اسلام نے نہین لکھی البتہ بعض امرا و سلاطین اسلام نے اس مین تصنیفات کیے ہین اور یہ مظلمہ اپنی گردن پر لیا ہے۔

(۲۰) علم الغنج - وہ علم ہے جس مین کیفیت صادر ہونے ایسے افعال موزون کی بحث کیجاتی ہے جو شوق کو ہیجان مین لائین اور میلان طبعی پیدا کرین اُن افعال کا صدور زنان حسینہ و مہ جبین سے بشرطیکہ تصنع نہ پیدا ہو نہایت موثر ہوتا ہے۔ الغرض زیادہ تصریح کی ضرورت نہین اس فن مین بھی کتابین مدون ہین۔

فصل چہارم بیان علوم طبیعی

واضح ہو کہ علم طبیعی وہ علم ہے جسمین احوال اجسام طبیعتہ سے بحث کیجائے یعنی اُن چیزون کے احوال کا علم جو اپنے وجود مین محتاج مادہ کی ہین۔ پس موضوع اس علم کا جسم طبیعی ہے اس حیثیت سے کہ مستعد حرکت و سکون ہو۔ اس علم کی تفریع اس طرح پر ہے کہ نظر و فکر جس چیز مین کیجاے وہ منقسم ہوگی یا جسم بسیط یا جسم مرکب یا دونون مین پس اجسام بسیطہ اگر فلکیہ ہین تو اُن مین نظر و فکر کرنا اس کا نام علم احکام نجوم ہے اور اگر عنصریہ ہین تو اُن مین بحث کرنا اس کا نام علم طلسمات ہے۔ اور اجسام مرکبہ یا تو ایسے ہین جن کے لیے مزاج لازم نہین تو اُن مین نظر کرنا اس کا نام علم سیمیا ہے یا ایسے ہین جنکے لیے مزاج لازم ہے تو اُن مین دو صورتین ہین ایک یہ کہ وہ

صاحب نفس نہین تو وہ علم کیمیا ہے یا یہ کہ وہ صاحب نفس ہین لیکن نفس غیر مُدرکہ رکھتے ہین تو وہ علم فلاحت ہے۔ یا یہ کہ نفس مدرکہ رکھتے ہین پس ادراک کے ساتھ اگر اُنمین تعقل کی قوت نہین تو وہ علم بیطرہ و بیرزہ ہے لیکن اگر نفس مدرکہ کے ساتھ قوت تعقل بھی ہے تو وہ علم نفس انسانی ہے۔ اس مین بھی چند صورتین ہین کہ یا تو اُس مین حفظ صحت اور اُس کے واپس لانے سے بحث کیجاتی ہے تو وہ علم طب ہے یا اون احوال ظاہری سے بحث کیجاتی ہے جو کہ احوال باطنی پر دلالت کرتے ہین تو وہ علم فراست ہے یا ایسے حالات سے بحث کیجاتی ہے جبکہ بدنی احساس غائب ہو تو وہ علم تعبیر رویا ہے۔ لیکن اگر اُس چیز مین نظر کیجاے جو کہ دونون قسم کے اجسام یعنے مرکب و بسیط مین مشترک ہو تو وہ علم سحر ہے۔ چنانچہ جس قدر علوم طبیعیات رائج ہوئے وہ کتاب ارسطو سے لیے گیے ہین اُن کو ابن سینا نے کتاب الشفا مین ذکر کیا ہے اور کتاب اشارات مین بھی اُنکا حوالہ دیا ہے۔

علوم جو کہ اصول علم طبیعی ہین

(۱) علم سماع طبیعی۔ سماع کے معنے قبول کرنے کے ہین پس مراد اس علم سے معرفت ان چیزون کی ہے۔ جس سے عالم کے تغیرات کی ابتدا ہوتی ہے جیسے زمان و مکان و حرکت و سکون و نہایت ولانہایت وغیرہ جن کے قبول کرنے مین طبیعت یعنی مادہ مجبور ہے

(۲) علم السماء والعالم۔ یعنی علم بہ ارکان عالم اور اُن کے حرکات واماکن کا۔ یہ وہ علم ہے جسمین ایسے اجسام کے احوال سے بحث کیجاتی ہے جو کہ ارکان یعنی جزو اعظم عالم کے ہین مثلاً سماوات وعناصر وغیرہ بحیثیت اُن کے طبایع وحرکات ومواضع کے وتیز اُن حکمتون اور صنعتون سے بحث کیجاتی ہے جو قادر مطلق نے ان مین ودیعت کی ہین۔ پس موضوع اس علم کا جسم محسوس ہے جو کہ معرض تغیر مین ہے یا معرض ثبات معین مین۔ اور اجسام یا بسیطہ علویہ ہین جیسے افلاک وکواکب وغیرہ یا بسیطہ سفلیہ ہین جیسے عناصر یا مرکب ہین جیسے مابقی دیگر اجسام۔ الغرض عالم اپنے وجود مین محتاج انھین اجسام کا ہے۔ لہذا یہ اُسکے ارکان ہین۔

(۳) علم کون وفساد۔ یعنی علم اُن تغیرات کا جو عناصر کے ابتدائی امتزاج سے واقع ہوتے ہین جیسے ظہور باران وبرف وابر ورعد وغیرہ۔ کون کے معنے پیدا ہونا اور فساد کے معنے ناپید ہوجانا۔

(۴) علم کائنات الجو۔ یعنی علم مرکبات غیر تامہ اور اُن اسباب کا جنسے وہ حادث ہوتے ہین مثلاً کس مادہ سے حمرت آسمانی ورعد وبرق وغیرہ کی پیدایش ہوتی ہے۔ کائنات کے معنے موجودات کے ہین اور جو کے معنے فضا کے ہین جو مابین آسمان وزمین واقع ہے

(۵) علم معادن وطبقات الارض۔ یہ وہ علم ہے جس سے احوال فلزات بلحاظ طبایع والوان اور کیفیت اُنکے تولد کی معدن مین اور ترکیب اُن کی استخراج کی اور اجزائے ارضیہ سے صاف کرنے کی اور تفاوت اُن کے طبائع اوزان کا اور اُن کے منافع دریافت

کیے جاتے ہین۔

(۶) علم نباتات وہ علم ہے جس سے کیفیت اجسام نامیہ و نفس نباتی اور اُنکے تولّد کے اسباب و کیفیات اور اُن کے اشکال و فوائد معلوم ہوتے ہین اور معرفت اُن تغیّرات کی جو اجسام نباتی کے باہم پیوند سازی سے پیدا ہوتے ہین اور حالات اُنکے نشو و نما کی دریافت ہوتی ہے۔ موضوع اس علم کا جسم نامیہ و نفس نباتی ہے۔

(۷) علم حیوانات۔ وہ علم ہے جس مین انواع حیوانات اور اُنکے عجیب و غریب خواص و منافع و مضار و دیگر امور متعلقہ سے بحث کیجاتی ہے۔ موضوع اس علم کا جنس حیوانی ہے۔ بری ہو یا بحری۔ دواب مین ہو یا طیور مین یعنی معرفت اُن اجسام کی جو اپنی حرکت ارادی سے متحرک ہوتے ہین اور معرفت اصل و بنیاد اُنکی حرکت کی اسی علم سے متعلق ہے۔ اس علم مین کتب قدیمہ و کتب علماء اسلام بکثرت ہین چنانچہ ارسطو کی کتاب الحیوان مین اونیس مقالہ کا ترجمہ ابن بطریق نے یونانی سے عربی مین کیا ہے۔

(۸) علم نفس ناطقہ انسانی یہ وہ علم ہے جس سے کیفیت نفس انسانی کے تدبیر و عمل کی بدن و غیر بدن مین معلوم ہوتی ہے بلحاظ طبایع و امزجہ اور اگر جوہریّت نفس سے بحث کیجاے تو وہ متعلق بہ علم الہیات ہے۔ جیسا کہ سابقًا ذکر ہوا۔

علوم جو کہ فروع علم طبیعیات ہین

(۱) علم احکام نجوم وہ علم ہے جسمین اُن استدلالات سے بحث کیجاتی ہے جو بہ اعتبار اشکال فلکیہ و اوضاع کوکبیہ اور وہ حوادث جو اُن کے مقابلہ و مقارنت سے عالم کون و فساد مین واقع ہوتے ہین اور نیز وہ آثار جو کائنات الجو و معادن و نباتات و حیوانات کے تغیر حالات سے تعلق رکھتے ہین۔ لیکن شریعت اسلامی مین اعتقاد اس امر کا کہ کواکب اس عالم کے حوادث مین موثر ہین حرام مطلق ہے۔ البتہ اگر بطور آثار و علامات کے سمجھے جائین تو مضائقہ نہین۔ چنانچہ تاثیر کا اعتقاد کرکے اس علم کے تعلّم و تعلیم کو بھی شرع انور نے حرام فرمایا ہے۔

(۲) علم طب وہ علم ہے جس مین بدن انسان سے بلحاظ اسکے صحت و مرض کے بحث کیجاتی ہے۔ یعنی صحت کی نگاہداری اور دفع کرنا مرض کا یہ علم اشرف العلوم ہے۔ اس امر مین اختلاف ہے کہ یہ علم کس طرح سے اور کہان ابتداءً رائج ہوا مگر تحقیق یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ نے بذریعۂ الہام کے اپنے بندون کو اسکی تعلیم دی اور اشاعت اسکی ابتداءً اسقلینوس نے کی اور متاخرین حکماء یونان مین جالینوس خاتم الاطبا سمجھا جاتا ہے یہ ہمعصر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا تھا۔ پھر مشاہیر حکماء اسلام مین رازی و مجوسی و ابن سینا تھے۔ بیشمار کتب اس علم مین مدوّن کیے ہین۔

(۳) علم سیمیا۔ یہ لفظ زبان عبرانی کا ہے۔ اسی کو علم اسرار الحروف بھی کہتے ہین۔ مراد اس سے پیدا کرنا ایسے مثالات خیالیہ کا کرہ ہوائی مین جو اصل مین بے وجود ہون مگر ان کا احساس کیا جاے۔ یعنے

ایسی صورتین کرہ ہوا مین دکھائی دین جنکی کچھ اصلیت نہو اور وہ سریع الزوال ہون۔ پس بنیاد اُنکی کبھی تو خواص اشیا اور کبھی خواص حروف و کلمات مخصوصہ پر مبنی ہوتی ہے۔ چنانچہ مقالات سبعۃ عشر مین حلاّج نے اِن امور کو بطور رمز کے بیان کیا ہے اور ابن سینا و شیخ شہاب الدین سہروردی و شیخ بہاء الدین عاملی سے بہت نقلین اس بارہ مین منسوب ہین۔

(۴) علم کیمیا وہ علم ہے جس سے طریقہ سلب کرنے خواص اشیا کا اور حاصل کرنے جدید خواص کا دریافت کیا جاتا ہے۔ اور کیمیا اُس چیز کا بھی نام ہے جس سے دیگر فلزات طلا و نقرہ ہو جائین۔ صاحب کتاب مدینۃ العلوم لکھتے ہین کہ نسخہ کیمیا معجزہ حضرت موسیٰ علیہ السّلام کا تھا اُنھون نے قارون کو تعلیم کیا اور اُس کا انجام جو کچھ ہوا وہ معلوم ہے پھر قوم ہود کے لوگ اس کو جانتے تھے اور اِسی کے ذریعہ سے اُنھون نے مکانات طلاء و نقرہ خالص کے بنوائے۔ اِسی کے مثل دوسری چیز اکسیر ہے یعنی وہ ایک ایسی دوا کہی جاتی ہے جسکو حکمار نے طیار کیا تھا کہ استعمال کرنے سے فوراً اُس کا اثر ظاہر ہوتا تھا اور کیسا ہی بیمار کیون نہو اُس سے شفا پاتا تھا۔ بہر حال علم کیمیا مین اکثر کتابین مدون ہین۔

(۵) علم فلاحت وہ علم ہے جسمین کیفیت تدبیر نباتات یعنے اُنکے نشو و نما اور ذرایع افزونی زراعت و اثمار و اشجار سے بحث کیجاتی ہے۔ فلاح کے معنی بقا کے ہین۔ چونکہ یہ علم باعث بقاء حیواۃ ہے لہذا اس نام سے موسوم ہوا۔

(۶) علم بیطرہ وہ علم ہے جسمین علاج جانوران سے بحث کیجاتی ہے۔

(۷) علم بیرزہ وہ علم ہے جسمین اعضا و جوارح کی قوت و صحت و مرض اور اُن علامات سے بحث کیجاتی ہے جنسے یہ اندازہ ہو سکے کہ معرکہ جنگ یا صید و شکار و دیگر کامون کے لیے کس نہج کے اعضا کار آمد ہین۔

(۸) علم فراست وہ علم ہے جس سے سیرت و اخلاقی حالت بہ حسب علامات ظاہری رنگ و شکل و اعضا کے لحاظ سے دریافت کیجاتی ہے۔ یعنی بشرہ و صورت سے حالات باطنی پر استدلال کرتے ہین۔ چنانچہ کتاب ارسطو کے ترجمہ مین بہت سا اضافہ علامہ فخرالدین رازی نے اس علم کے بارہ مین کیا ہے اور حکیم اقلیمون نے کتاب الفراست مخصوص عورتون کے بارہ مین لکھی ہے۔

(۹) علم تعبیر رویا وہ علم ہے جس سے مناسبات درمیان تخئیلات نفسانی و امور غیبی کے دریافت ہوتے ہین۔ تاکہ اُن کے ذریعہ سے حالات نفسانی کا جو کہ خارج مین واقع ہوتے ہین یا ایسے حالات خارجی کا جو تمام عالم مین ظاہر ہوتے ہین استدلال کیا جا سکے فائدہ اس علم کا یہ ہے کہ جو امور خواب مین دیکھے جاتے ہین اُنسے یا بشارت حاصل ہو یا خوف و اجتناب کسی امر سے کیا جاے۔ الغرض علم تعبیر وہ علم ہے جسکے لیے حکما نے قواعد مقرر کیے ہین اور مناسبات کے لحاظ سے ہر ایک امر کی تعبیر کے قرائن قرار دیے ہین۔

(۱۰) علم خواص الاعداد والحروف۔ وہ علم ہے جسمین اُن خواص اعداد سے بحث کیجاتی ہے جو قادر مطلق نے اُنسے متعلق کیے ہین۔ یہ علم داخل طبعیات ہے چنانچہ خواص اعداد متحابہ و متباغضہ

وغیرہ سے جو اعمال نکالے گیے ہین اُن کے آثار و منافع کتب مین مذکور ہین۔ افلاطون آلہی نے خواص اعداد کی نسبت بیان کیا ہے کہ اگر اعداد متحابہ کوزہ آب نارسیدہ پر لکھکر دو شخص اُس مین پانی پئین تو اُن مین بیحد محبت ہوجائیگی اور اگر اعداد متباغضہ سے یہی عمل کیا جاے تو باہم عداوت پیدا ہوجائیگی۔ اور کتاب تذکرۃ الاحباب فی بیان التحاب مین بکمال شرح و بسط دلائل و براہین سے خواص اعداد کو ثابت کیا ہے۔ جسطرح خواص بروج و کواکب و معدنیات و نباتات و حیوانات و خواص اقالیم و بلدان وغیرہ حتماً ثابت ہین اُسی طرح خواص اعداد و حروف بھی ثابت ہوچکے ہین۔ الغرض خواص حروف و اعداد بہ اعتبار افراد و ترکیب و صورت و مادہ و کمیت و کیفیت جدا جدا ہین۔ یہ علم ایک جزو علم سیمیا کا ہے حکما کا قول ہے کہ حروف و اعداد کا تعلق ارواح افلاک و کواکب اور طبایع عالم عناصر سے ہے اور حروف و اعداد کے طبایع اور اُنکے اسرار عالم کون و فساد مین ساری ہین۔ اُن کا قول ہے کہ نفوس ربانیہ کا تصرف عالم طبعیات مین اسماے حسنےٰ و کلمات الہیہ کے ذریعہ سے ہوسکتا ہے۔ بعض حکما اس کے قائل ہین کہ حروف کے لیے مثل اربعہ عناصر کے ایک مزاج مخصوص ہے۔ اور اُن حروف کا تصرف فعلاً و انفعالاً ہر صنف مخلوقات مین واقع ہوتا ہے۔ چنانچہ اُن تصرفات کے لیے اُنھون نے قواعد مقرر کیے ہین اور انکا نام علم تکسیر رکھا ہے۔ اُن کا قول ہے کہ یہ علم خواص الاعداد و الحروف ایسا نہین جو آسانی سے ہر شخص کی سمجھ مین آسکے کیونکہ از قبیل قیاس و برہان نہین بلکہ از قبیل ذوق و کشف ہے لہذا اسمین قیاس عقلی کو دخل نہین اور

اگر ہے تو یہ سمجھ لینا چاہیے کہ خلاق عالم نے کسی چیز کو بدون خواص و اثر کے پیدا نہین کیا۔ آہن و مقناطیس کا جذب و خواص ایک کافی دلیل ہے کتاب روح الحروف اس فن مین قابل دید ہے۔

(۱۱) علم آثار علویہ و سفلیہ۔ وہ علم ہے جسمین ایسے مرکبات سے بحث کیجاتی ہے جن کے لیے مزاج نہین ہے اور نیز اُن کے اسباب حدوث سے بحث کیجاتی ہے وہ تین قسم پر ہین یا تو بالائے زمین یعنی ہوا مین مثلاً شبنم و کہرہ وغیرہ۔ یا بروئے زمین مثلاً کوہ و سنگ وغیرہ۔ یا زیر زمین مثلاً حجریات۔

(۱۲) علم جواہر وہ علم ہے جسمین کیفیات جواہر معدنی و بری و بحری اور اُنکے حسن و قبح و خواص و طبائع سے بحث کیجاتی ہے۔

(۱۳) علم خواص الاشیا۔ وہ علم ہے جسمین معادن و نباتات و حیوانات کے افعال و خواص سے بحث کیجاتی ہے اور انمین عجیب و غریب آثار ظاہر ہوتے ہین۔

(۱۴) علم خواص الاقالیم وہ علم ہے جس سے کیفیت امزجہ اقالیم۔ وہان کے پیداوار کیفیت آب و ہوا و اصناف خلق و دیگر عجائب و غرائب و منافع و مضار سے بحث کیجاتی ہے۔

(۱۵) علم قوس قزح وہ علم ہے جس سے سبب پیدا ہونے اور اسکے مستدیر ہونے اور اسباب اختلاف الوان قوس دریافت کیے جاتے ہین

(۱۶) علم طبقات الارض وہ علم ہے جسمین انواع طبقات زمین سے بلحاظ انکی ماہیت و افعال و خواص و کیفیات و کمیات و دیگر امور متعلقہ کے بحث کیجاتی ہے۔

(۱۷) علم سحر وہ علم ہے جسمین احوال فلکیہ و اوضاع کوکبیہ سے باعتبار اُن کے تعلقات آگے امور ارضیہ و موالید ثلثہ سے خاص اسباب کی بنا پر بحث کیجاتی ہے تاکہ اس ارتباط و امتزاج باہمی سے بہ اوقات مخصوصہ امور عجیبہ ظاہر ہون جنکے اسباب لوگون پر مخفی ہین اور اُنکے آثار ظاہر ہوجائین یہ علم شرعاً حرام ہے مگر اُس وقت ان اعمال کا جواز ہوسکتا ہے جبکہ مقصود اُس سے سحر و ساحری کو باطل کرنا ہو۔ منجملہ دیگر کتب کے کتاب الایضاح الاندلسی و کتاب البساطین اس فن مین تالیف ہوئی ہین۔ قبل حضرت موسی علیہ السّلام اس علم کا بہت چرچا بابل وغیرہ مین تھا مگر اب قریب قریب مفقود ہے۔

سحر و طلسمات مین تمیز ہونا دشوار ہے چنانچہ اس مقام پر بالاختصار دونون کی حقیقت و ماہیت کا ذکر کرنا مناسب ہے۔ واضح ہو کہ نفوس بشری اگرچہ باعتبار نوع کے یکسان ہین مگر بہ اعتبار خواص کے اُنمین مختلف اصناف ہین اور ہر صنف کے خواص جداگانہ ہین انہین خواص کی بنیاد پر کہا جاتا ہے کہ فلان شخص کی فطرت و جبلتہ یہ ہے مثلاً نفوس انبیا و اوصیا علیہم السّلام کا خاصہ یہ ہے کہ وہ معرفت الٰہی و مخاطبۂ ملائکہ کے لیے مستعد رہتے ہین اور بعض نفوس ایسے ہوتے ہین کہ وہ اپنی قوت و تصرف سے یا نفوس شیطانی کی قوت سے یا اعمال و ریاضت مخصوصہ کے ذریعہ سے کواکب کی روحانیت کو جذب کر لیتے ہین۔

پس انبیا علیہم السّلام کے نفوس تو بمدد الٰہی و خاصیت ربّانی امور غیبی سے مطلع ہوتے ہین اور کاہنون کے نفوس بذریعہ

قوائے شیطانیہ مُغیبات سے واقف ہوجاتے ہین۔ اسیطرح ہر صنف انسان کی ایک خاصیت کے ساتھ مختص ہے۔ چنانچہ نفوس ساحرون کے تین طرح پر ہین۔ ایک وہ جو محض ریاضت سے بدون کسی آلہ و مُعین کے موثر ہوتے ہین اُسی کا نام فلاسفہ کے نزدیک سحر ہے دوسرے وہ نفوس جو بہ اعانت امزجہ فلکیہ یا عنصریہ یا بذریعہ خواص اعداد و حروف ایک اثر پیدا کرتے ہین اسی کا نام طلسمات ہے مگر یہ سحر سے قوت مین کم ہے۔ تیسرے یہ کہ قوتہائے متخیلہ مین ایک ایسی حالت پیدا کرلیجاتی ہے جس کے ذریعہ سے دوسرون کی قوت متخیلہ پر تصرف و اثر پیدا کرتے ہین اور بے اصل امور کا مشاہدہ کرادیتے ہین اس کا نام شعبدہ ہے۔ الغرض ساحر اپنے مین یہ خاصیتین ازروے بشریت پیدا کرتا ہے۔ نہ کہ ازروے ملکوتیت اور ذریعہ انکا محض ریاضت و مشقت ہوتی ہے اور ریاضتین ساحرون کی یا تو افلاک و کواکب کی جانب توجہ و توصل سے متعلق ہوتی ہین یا دیگر ارواح سفلیہ و شیاطین کی جانب۔ الغرض خداوند تعالےٰ کیجانب توجہ وعبادت سے اُنکو سروکار نہین ہوتا اور ظاہر ہے کہ توجہ و توصل سوائے خدا کے دوسرے کی جانب کفر ہے لہذا اعمال سحر داخل کفر ہین۔

سحر کے وجوہ سے انکار نہین ہوسکتا حکماء متقدمین و متاخرین سب نے اسکی اصلیت پر دفتر کے دفتر لکھ ڈالے ہین اور قرآن مجید اس کے وجود پر ناطق ہے کہ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ یعنی شیاطین نے خدا سے روگردانی کی کہ لوگون کو سحر سکھلاتے تھے پھر قصۂ ہاروت ماروت کا حوالہ دیکر آخر تین ارشاد فرمایا

وَمَاهُمْ بِضَارِّيْنَ بِهٖ مِنْ اَحَدٍ اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ یعنے وہ لوگ سحر کے ذریعہ سے کسی کو ضرر نہین پھونچا سکتے بدون حکم خدا کے۔ چنانچہ اہل تجربہ نے بھی بکثرت بیان کیا ہے کہ الفاظ غیر مربوط وغیر مفہوم کو استعمال کرکے ساحرون نے سحر کا اثر لوگون پر فوراً ظاہر کر دیا ہے۔ اور یہی طرح اعداد متحابہ ومتباغضہ کے ذریعہ سے طلسمات کا اثر بارہا دیکھا گیا ہے اور کتب موثقین مین مذکور ہے۔ حکما، فلاسفہ نے سحر وطلسمات مین فرق بیان کیا ہے کہ سحر حاصل ہونیکے بعد پھر اسکے عمل کرنے مین کسی معین کی احتیاج خاص طور پر نہین ہوتی اور صاحب طلسمات کو روحانیات کواکب واسرار اعداد وخواص عالم عناصر سے استعانت درکار ہوتی ہے۔ بالجملہ شریعت مین باعتبار حرمت کے سحر وطلسمات برابر ہین۔

اس مقام پر ارواح وشیاطین واجنہ وغیرہ کے معنی سمجھنے کے لیے یہ کلیہ حکما کا مخلوقات کی تقسیم کے بارے مین قابل ذکر ہے کہ مخلوقات کی تقسیم اس طرح پر ہے کہ یا تو وہ روحانیات محض ہین یا جسمانیات محض ہین یا دونون سے مرکب ہین۔ پس قسم اول مین ملائکہ ودیگر ارواح وافلاک وکواکب ونفوس مجردہ داخل ہین اور قسم دوم مین جمادات ونباتات وغیرہ ہین لیکن قسم سوم مین اگر روحانیت غالب ہے جسمانیت پر تو وہ اجنہ ہین جنمین بدکارون کو شیاطین سے تعبیر کرتے ہین اور اگر جسمانیت غالب ہے روحانیات پر تو وہ حیوانات ہین پھر ان مین جس نوع حیوان سے نفس مجرد کا تعلق کیا گیا ہے وہ انسان ہے اور کبھی نفوس بدکاران بنی آدم کو بھی بعد از مرگ شیاطین سے تعبیر کرتے ہین

(۱۸) علم الاوزان والمقادیر وہ علم ہے جسمین اشیا کے مختلف اوزان ومقادیر سے بحث کیجاتی ہے مثلاً وزن طلا و آہن مین کیا فرق ہے اور کیون تمام معدنیات و فلزات کے مقادیر و اوزان مین باہم دیگر اختلاف ہے۔

علوم جو کہ فروع علم احکام نجوم ہین

واضح ہو کہ علم احکام نجوم مین جب امور حسابی سے بحث کیجاے تو اُنکا تعلق علم ریاضی سے ہوتا ہے اور جب دلائل طبعیہ اور اُن آثار سے بحث کیجاے جو اس عالم مین اُنکے تعلقات سے ظاہر ہوتے ہین تو وہ علم طبیعی کے تحت مین ہے۔ پس اس اعتبار سے فروعات اُسکے حسب ذیل ہین۔

(۱) علم اختیارات وہ علم ہے جسمین ایسے احکام سے بحث کیجاتی ہے جو اوقات و ازمنہ سعد و نحس سے متعلق ہین۔ اور بنا اُنکی احوال منازل قمر و اوضاع کواکب اور ان اوقات پر قایم ہے جنمین کسی کام کی ابتدا کرنا اچھا یا برا یا متوسط درجہ پر ہو۔ اور ہر امر کے لیے ایک وقت خاص سے نسبت ہے لہذا بعض اوقات موجب خیر سمجھے جاتے ہین اور بعض موجب شر۔ اسمین گردش آفتاب کا بروج دوازدہ گانہ مین اور رمنازل قمر اور نظرات کواکب کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ سب سے پہلے اس علم مین بطلیموس نے کتاب لکھی پھر و الیس مصری و درونیوس اسکندرانی نے۔ بعدہ علماء اسلام نے بھی تالیفات کیے کیونکہ شریعت اسلامی

مین بھی اکثر احکام اختیارات کی پابندی مستحسن قرار پائی ہے۔

(۲) علم رمل وہ علم ہے جسمین کسی امر کے بارے مین وقت سوال اشکال رمل سے استدلال کیا جاتا ہے اور وہ بارہ شکلین بحسب اعداد بروج ہین۔ اکثر احکام اس علم کے محض تجربہ پر ایک اندازے کی موقوف قرار دیے گیے ہین جو حدّ یقینیات تک نہین پہونچتے مگر کتاب مصباح الرمل مین مذکور ہے کہ یہ معجزہ چھ پیغمبرون کا تھا یعنی حضرت آدم۔ ادریس لقمان۔ ارمیا۔ اشعیا۔ دانیال علیہم السلام۔ واللہ اعلم بحقیقت حال اکثر کتب اس فن مین مدوّن ہین۔

(۳) علم الفال۔ وہ علم ہے جس سے بعض امور کے حادث ہونے یا نہونے کے بارے مین دریافت کیا جاتا ہے بطور اتفاقات نہ کہ برسبیل حتم وجزم۔ اس مین کبھی تو اُس کلام سے فال لیتے ہین جو کسی کی زبان سے اتفاقیہ نکلا۔ اور کبھی قرآنجید وکتب انبیا ومشایخ سے اپنے اپنے عقائد کے بموجب استدلال کرتے ہین الغرض اہل اسلام کیلیے بہترین کتاب فال کے واسطہ کتاب اللہ ہے۔ اُسمین جو آیتہ نکلے اُسکے معنی پر اعتبار کرنا چاہیے نہ کہ الفاظ حروف پر۔

(۴) علم الطیر والزجر۔ یہ فال کی ضد ہے یعنی فال مین کسی امر کا کرنا یا واقع ہونا منوی ہوتا ہے۔ اور طیر وزجر سے مراد شگون یا بدیمین خیال کرکے کام کو ترک کرنا۔ یہ شریعت مین ناجائز ہے کیونکہ اس سے وسواس پیدا ہوتا ہے اور کام مین تعطّل واقع ہوتا ہے مثلاً جانورون کی آواز سے شگون لینا اور کام کو ترک کرنا۔ وجہ تسمیہ اس علم کی یہ ہے کہ ایام جاہلیت مین عرب طیور کی آوازون سے شگون لیتے تھے

اِسکو تشائم بھی کہتے ہین یعنی شوم سمجھنا۔ اسلام مین کوئی کتاب اسمین تالیف نہین ہوئی۔

(۵) علم القُرعہ وہ علم ہے جسمین کیفیت استدلال آیندہ واقع ہونیوالے امور کی نسبت مخصوص اشکال مین حروف اعداد کو لکھکر دریافت کرتے ہین اور پھر اُنکی بنا پر مطلب کا استدلال کرتے ہین۔ ایک طور پر قرعہ اندازی شرعاً جائز ہے۔ جو کتب احادیث مین مذکور ہے۔

(۶) علم المَلاحم۔ مَلحمہ کے معنی واقعۂ عظیم کے ہین پس اس علم سے حوادث عظیمہ کے واقع ہونے پر بہ حساب نجوم بحث کیجاتی ہے۔

علوم جو کہ فروع علم طب ہین

(۱) علم التشریح وہ علم ہے جسمین اجزاء بدن انسانی اور اُنکی ترتیب و دیگر امور متعلقہ سے بحث کیجاتی ہے۔

(۲) علم الکحالتہ وہ علم جسمین آنکھ کی حفظ صحت و اِزالہ مرض سے بحث کیجاتی ہے۔

(۳) علم الصیدلتہ وہ علم ہے جسمین نباتات متشابہتہ الصورت مین تمیز حاصل کرنے سے بحث کیجاتی ہے۔ بلحاظ افعال و خواص و فائدہ ضرر علم الصیدلتہ و علم نباتات مین فرق یہ ہے کہ علم صیدلہ مین نباتات کی اصالت سے بحث کیجاتی ہے کہ فلان چیز نباتی کس مُلک و سرزمین کی ہے۔ کس موسم مین پیدا ہوتی ہے اور اُسکے افعال و خواص کیا ہین اور علم نباتات مین بلحاظ اُنکی اصلیت ذاتی و کیفیت نشو و نما وغیرہ سے

بحث کیجاتی ہے۔

(۴) علم الاطعمۃ والمزورات (غذا ملایم لایق بیمار) وہ علم ہے جسمین کیفیت ترکیب طعام لذیذ ونافع سے بحسب مزاج مریض بحث کیجاتی ہے

(۵) علم ترکیب الادویہ وہ علم ہے جسمین ترکیب ادویہ سے بلحاظ انکی کمیّت وکیفیت ومزاج کے بحث کیجاتی ہے۔

(۶) علم الجراحتہ وہ علم ہے جسمین جراحات بدن انسان و معرفت انکے اقسام وطریقہ علاج وادویہ وعمل جرّاحی سے بحث کیجاتی ہے۔

(۷) علم الحجامتہ وہ علم ہے جسمین کیفیت وطریقہ حجامت (پچھنا لگانا) سے بحث کیجاتی ہے۔

(۸) علم الفصد وہ علم ہے جسمین کیفیت آلات فصد وانواع عروق واوقات فصد سے بحث کیجاتی ہے۔

(۹) علم استعمال الادویہ وہ علم ہے جسمین اوزان واندازہ وکیفیت و مزاج ادویہ سے بمناسبت مزاج وعُمر وحالت مریض وقوت وضعف ادویہ سے بحث کیجاتی ہے۔

(۱۰) علم الباہ وہ علم ہے جسمین کیفیت معالجہ وتقویت واشکال واوضاع متعلقہ مباشرت سے بحث کیجاتی ہے۔

(۱۱) علم الحمامات وہ علم ہے جسمین صناعت مخصوصہ کے ذریعہ سے واسطے تدبیر استفراغ داخلی وخارجی وصحت بدن ودفع مرض سے بحث کیجاتی ہے۔

(۱۲) علم قلع الاثار من الثیاب۔ اس علم کی تعریف اسکے نام سے

ظاہر ہے) وہ علم ہے جسمین اُن تدابیر سے بحث کیجاتی ہے۔ جن سے
دُہنیت یا لزوجت یا رنگ جس کا چھوٹنا کپڑے سے دشوار ہو وہ
بہ آسانی دفع ہو جائے اور اسی طرح کاغذ پر سے روشنائی اُڑا دیجاوے
اور کوئی اثر اُس کا کاغذ پر محسوس نہو۔

(۱۳) علم طبخ الاطعمۃ والاشربۃ والمعاجین۔ وہ علم ہے جسمین ترکیب
طعام لذیذ و مرکبات دوائی سے بہ لحاظ اُنکے اوزان و اوقات و امزجہ
و منافع وغیرہ کے بحث کیجاتی ہے۔

(۱۴) علم المقادیر والاوزان الطبیۃ۔ جسمین اوزان مقررہ طبیہ سے
بحث کیجاتی ہے۔

فروع علم فراست

(۱) علم عیافۃ۔ جسکو قیافۃ الاثر بھی کہتے ہین وہ علم ہے جسمین نشانات
قدم و دیگر علامات سے مخفی اشیا اور سر پوشش غار معلوم کر لیے جاتے
ہین اور قرائن مخصوصہ سے گریختہ کا پتا دریافت کیا جاتا ہے۔

(۲) علم الشامات والخیلان وہ علم ہے جسمین ایسے علامات سے
بحث کیجاتی ہے جو انسان کے حالات باطنی و اخلاق فطری پر دلالت
کرتے ہون۔

(۳) علم الاساریر وہ علم ہے جسمین خطوط پیشانی و کف دست و پاے
انسان سکے بہ اعتبار اُنکے طول و عرض و تقاطع و تباین وغیرہ کے
بحث کیجاتی ہے اور اُنسے حالات زندگانی یعنی طول عمر و نقصان عمر

اور سعادت و شقاوت و فقر و غنیٰ وغیرہ کا استدلال کیا جاتا ہے
اس علم مین عرب و ہنود بہت مہارت رکھتے ہین اور اکثر کتابین اسمین
مدون ہین۔

(۴) علم الاکتاف۔ کتف کے معنی شانہ کے ہین۔ پس یہ وہ علم ہے
کہ شانہ بز و میش کے خطوط کو شعاع آفتاب کے مقابلہ مین کرکے خردبین
سے دیکھتے ہین اور اُن سے احوال عالم کا استدلال بلحاظ جنگہائے
عظیمہ و فراخی و تنگی معیشت اہل ملک و گرانی و ارزانی کرتے ہین
طرح کتف کو ان جانورون کے جسم سے جدا کرکے فوراً زمین پر رکھدیتے
ہین بعدہٗ اُسکے ہاتھ مین لیکر اُسکے خطوط کو دیکھتے ہین اور اسکے اطراف
اربعہ سے جہات عالم کے احوال کا استدلال کرتے ہین اور نیز اُس
شخص کے حالات کا جو کہ اس عمل کو کرے۔ یہ علم حضرت امیر علیہ السلام
کیجانب منسوب ہے جیسا کہ صاحب مدینۃ العلوم و مفتاح السعادت
نے ذکر کیا ہے۔

(۵) علم قیافۃ البشر وہ علم ہے جسمین دو یا زیادہ اشخاص کی ہیئت
اعضا سے اُنکے نسبی تعلقات کا استدلال کرکے اُنکے صحیح النطفہ
ہونیکو جانچتے ہین اور نیز ہر شخص کی ہیئت و تناسب اعضا سے اُس کے
اخلاق و عادات کا استدلال کرتے ہین۔ یہ علم اب بھی قبائل
عرب مین جاری ہے۔ بنیاد اس کی عقل و فراست اور نیز اصول طبیہ پر
مبنی ہے۔ محض تعلیم سے یہ علم حاصل نہین ہوسکتا۔ موجد اس کا حکیم
اقلیمون ہے جس نے اپنے شاگردان بقراط کو جبکہ اُنھون نے اس علم مین
اُسکا امتحان لیا اور بقراط کی تصویر دکھا کر اُس کے حالات دریافت کیے

تو اُس نے بتا دیا تھا کہ یہ شخص زنا کو بہت پسند کرتا ہے۔ چنانچہ بقراط نے
یہ سنکر تسلیم کر لیا اور کہا کہ ضرور مجھے زنا کی رغبت ہوتی ہے۔ مگر مین اپنے
کو اُس سے باز رکھتا ہون۔

(۶) علم عرافتہ وہ علم ہے کہ حالات موجودہ یا اُن الفاظ سے جو ابتدائے
تکلم مین آئین یا دیگر قرائن سے آیندہ پیش آنیوالے امور کا استدلال کرتے
ہین اِمثال کے لیے اس حکایت سے مقصد اس علم کا سمجھ مین آجائیگا
کہ جب اسکندر نے بادشاہ عجم سے مقابلہ کا ارادہ کیا اور اُس نے یہ
خبر سُنی تو کہا کہ لشکر کو ضایع کرنے سے کیا حاصل میرا اُسکا مقابلہ ہو یا وہ
مجھے قتل کر ڈالیگا یا مین اُسکو۔ یہ سنکر اسکندر خوش ہوا کہ شاہ عجم نے
پہلے اپنے قتل کا لفظ زبان سے نکالا لہذا مین فتح یاب ہونگا
چنانچہ ایسا ہی ہوا۔

(۷) علم الریافتہ وہ علم ہے کہ بعض علامات مخصوصہ سے زیر زمین پانی کا
پتا دریافت کر لیتے ہین مثلاً مٹی کو سونگھ کر یا نباتات کے رائحہ سے
یا بعض حیوانات کی حرکت سے معلوم کر لیتے ہین۔

(۸) علم استنباط المعادن والمیاہ وہ علم ہے جسمین تعین جائے
معدن و سرچشمۂ آب سے بحث کیجاتی ہے اور اُسکے ذریعہ سے صحرا
و کوہستان مین معدنیات برآمد کیے جاتے ہین۔

(۹) علم نزول الغیث وہ علم ہے جسمین اُن آثار و علامات و قرائن
حالیہ سے بحث کیجاتی ہے جو بارش باران پر دلالت کرتی ہین۔

(۱۰) علم الاختلاج وہ علم ہے جسمین کیفیت اختلاج (پھڑکنا) اعضاو
جوارح انسان از سر تا قدم اور اُنسے حالات و واقعات آیندہ

اور نفع وضرر کا استدلال کرتے ہین مگر یہ استدلال اکثر تجربہ پر مبنی ہے کوئی دلیل قوی اسکے لئے نہین۔ چنانچہ شیخ داؤد انطاکی نے اپنے تذکرہ مین لکھا ہے کہ اختلاج اعضا ایک حرکت غیر ارادی ہوتی ہے جس کا سبب بخارات ہوتے ہین کہ مادۂ غذائی سے تبخیر پیدا ہوکر رگون مین حرکت ہونے لگتی ہے اور جالینوس کا قول ہے کہ اختلاج عضو کا دلیل اُس عضو کے صحت کی ہے کیونکہ اگر قوی نہو تو اُسمین بخارات کا تکاثف نہین ہوسکتا جیساکہ زمین سخت کے نیچے اجتماع بخارات کا ہوکر زلزلہ پیدا ہوتا ہے اور ملایم زمین مین یہ نہین ہوتا لیکن کبھی اختلاج اعضا کا بہ مناسبت حرکت کوکبی ہوتا ہے۔ لہذا اس سے آیندہ پیش آنیوالے امور کا استدلال کیا جاتا ہے۔ چنانچہ بعض حکماء ہند اور نیز اقلیدس نے اس بارہ مین لکھا ہے اور ایک روایت اسکی صحت پر معصوم علیہ السلام سے بھی شیخ یوسف بحرانی نے اپنی کشکول مین ذکر کی ہے۔

(۱۱) علم الاھتداء بالبراری والاقفار (براری بمعنی صحرا اقفار جمع قفر بمعنے زمین بے آب وگیاہ) وہ علم ہے جس سے صحراء لق ودق بے آب وگیاہ مین ایسی راہ کا پتا لگالیا جاتا ہے جو گم گشتگان کو منزل مقصود پر پھونچاوے۔ اور یہ استدلال ازروئے منازل قمر وترتیب کواکب وذائحۂ زمین ودیگر علامات سے کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ہر مقام کی خاک مین جداگانہ بو ہوتی ہے اور ہر کوکب کی سمت علیحدہ ہے۔ اگر اس علم سے مدد نہ لیجائے تو قافلے اور کشتیان بڑے میدانون ورسمندر(ون) مین کبھی راستہ نہ پائین۔

علوم جوکہ فروع علم سحر ہین

(۱) علم طلسمات طلسم کے معنی عقدہ مالاینحل کے ہین اور بعض کے نزدیک لفظ مسلّط کا مقلوب طلسم ہے کیونکہ اس کے ذریعہ سے تسلّط و تسخیر حاصل ہوتی ہے۔ پس یہ وہ علم ہے جسمین کیفیت ترکیب قوائے سماویہ فاعلہ و قوائے ارضیہ منفعلہ سے بحث کیجاتی ہے اور وقت مناسب پر اس ترکیب سے ایک تاثیر خاص پیدا کیجاتی ہے۔ خاص قسم کے بخورات بھی دیے جاتے ہین جو اس طلسم کی روحانیت سے مناسبت رکھتے ہین تاکہ عالم کون وفساد مین اس عمل کے ذریعہ سے امور عجیبہ ظاہر ہون۔ اس علم کا ماخذ سحر سے قریب ہے۔ جیساکہ سابقًا بیان کیا گیا۔ سکاکی نے اس فن مین مبسوط کتاب لکھی ہے۔

(۲) علم دعوۃ الکواکب۔ وہ علم ہے جسمین تسخیر ارواح کواکب خصوصًا روحانیۂ سبعہ سیارہ سے بحث کیجاتی ہے تاکہ اسکے ذریعہ سے قتل دشمن و آخذ مال و دیگر منافع حاصل ہون۔ یہ شریعت مین داخل شرک وکفر ہے اہل مذہب صابئین مین یہ علم بہت رائج تھا جس کے رد کرنے کو حضرت ابراہیم علیہ السلام مبعوث ہوے۔ پھر بعثت پیغمبر آخر الزمان علیہ السلام کے بعد یہ عمل مفقود ہو گیا۔ بعض اہل تصوف نے اس علم مین کتابین مدوّن کی ہین۔

(۳) علم الخواص۔ وہ علم ہے کہ بہ استعانت خواص طبیعیہ و مزاولت اعداد و حروف و اسما اُن سے اعمال مخصوصہ کئے جاتے ہین جن سے آثار

عجیبہ ظاہر ہوتے ہین اور غرض انسے حصول نفع ناجائز و ضررسانی ہوتی ہے۔ اس کے عمل کنندگان نے اکثر کتب اس فن مین لکھے ہین مگر شرعًا یہ بھی حرام ہے۔

(۴) علم نیر نجات وہ علم ہے جسمین خواص اعداد و حروف و اسما کو بذریعہ کتابت خاص قواعد کے موافق عمل مین لاکر افعال عجیبہ دکھاتے ہین۔ جس سے کوئی ضرر دوسرے کو نہین پہونچتا۔

(۵) علم الرُقیٰ۔ وہ علم ہے کہ افعال مخصوصہ اور کلمات مخصوصہ کے ذریعہ سے خاص اثر دکھاتے ہین اس کو ٹوٹکا کہتے ہین مثلاً الفاظ عربی یا ہندی پڑہکر دہاگا یا بال کا گنڈا بناکر دفع مرض یا نظربد کا اثر دور کرتے ہین یا اُن کو پڑھکر پانی یا دانہ وغیرہ چھڑکتے ہین یا فتیلہ جلاتے ہین۔ رُقیہ بمعنی افسون و نیز بمعنی پناہ کے ہین اگر یہ عمل اسماء الٰہی و کلمات قرانی سے کیا جائے تو شرعًا جائز ہے ورنہ دیگر کلام و غیر شرعی الفاظ کے ساتھ ناجائز ہے۔

(۶) علم عزائم۔ عزم کے معنی ارادہ ورائے مستحکم کے ہین اور نیز بمعنی واجب کرنے کسی امر کے دوسرے پر۔ اور اصطلاحی معنے اس کے یہ ہین کہ جنّ و شیاطین پر تشدّد و تحکّم و تسخیر کرنا۔ یہ اعمال ممکن ہین اور اُنسے انکار کرنا جہل ہے۔ چنانچہ حضرت آصف ابن برخیا سے پوچھا گیا کہ آیا بعد حضرت سلیمانؑ کے جنّ و شیاطین کا تابع ہونا ممکن ہے آپنے فرمایا کہ ضرور ممکن ہے بشرطیکہ عزیمت کبریٰ و اسماء حسنے کے ذریعہ سے کیا جائے۔ چنانچہ اس عمل مین ایک طریقہ تو داخل سحر ہے یعنی اگر کلمات خلاف شرع یا کلمات شرعی اغراض فاسدے

استعمال کیے جائین لیکن اگر کلمات قرانی وادعیہ ماثورہ کے ذریعہ سے ہو تو مباح ہے بشرطیکہ غرض اُس سے کمال نفس ہو اور فوائد شرعیہ مقصود ہون۔ چنانچہ اس کے عمل کنندگان اب بھی موجود ہین اور کتب مین اسکے طریقے مسطور ہین۔ طریقہ عزایم کا یہ ہے کہ ارواح سا ذجہ سے استعانت بذریعہ کلام الہی کی جاتی ہے جس سے وہ ارواح تعمیل حکم کرتی ہین۔

(۷) علم استحضار سے یہ مراد ہے کہ ارواح سا ذجہ کو انھین اعمال کے اثر سے اُن کے قالب مثالی (اشباح) مین حاضر کرتے ہین اور انسے کام لیتے ہین اسی کو استحضار و تسخیر جن کہتے ہین۔ پس اگر استحضار ملائکہ آسمانی کا بہ حسب جسمانیت ہے تو یہ سوائے انبیا علیہم السّلام کے دوسرے کو حاصل نہین ہو سکتا اور ملائکہ ارضی کے استحضار مین اختلاف ہے۔ صحیح یہ ہے کہ سوائے انبیا کے دوسرونکو جائز نہین۔ مگر ارواح اجنہ کی تسخیر ہر شخص کر سکتا ہے۔

(۸) علم کہانت سے یہ مراد ہے کہ ارواح بشری کو اعمال مخصوصہ کے ذریعہ سے ارواح مجرّد یعنی جن و شیاطین سے ربط و مناسبت پیدا کرائی جائے اور اس ذریعہ سے واقعات و حوادث عالم سے جو کہ پیش نظر نہین خبر حاصل ہو چنانچہ اس فن مین دو بڑے کامل گزرے ہین ایک شق دوسرا سطیح جنکے قصہ کتب تواریخ مین مذکور ہین کہ انھون نے صاف الفاظ مین بعثت پیغمبر آخر الزمان کی خبر قبل ولادت آنحضرت دی تھی۔ لیکن علماء اسلام متفق ہین کہ بعد بعثت آنحضرت یہ عمل بے اثر ہو گیا اور اخبار مُغیبہ سے اس عمل کے کرنیوالے محروم و محجوب ہو گئے

یہ عمل قطعاً حرام و داخل کفر ہے۔

(۹) علم الاخفا سے یہ مراد ہے کہ اعمال مخصوصہ کے ذریعہ سے یہ قدرت حاصل کرتے ہین کہ اپنے کو دوسرون کی نظر سے مخفی رکھتے ہین اور خود سبکو دیکھ سکتے ہین۔ یہ عمل بھی بذریعہ عزایم کیا جاتا ہے مگر اسکا وجود ثابت نہین ہوتا اور اگر ہے تو داخل سحر ہے۔

(۱۰) علم حِیَل ساسانیہ۔ یہ بھی داخل سحر ہے۔ مراد اس سے وہ طریقہ حصول مال کا ہے جو بھیس بدلکر یا انواع و اقسام کی فریب دہی یا خواص اشیا کے ذریعہ سے کسب کرکے منفعت حاصل کیجائے اس کے عمل کنندہ گان اب بھی بکثرت موجود ہین۔

(۱۱) علم الفلقطیرات سے یہ مراد ہے کہ عجیب و غریب اشکال و نقوش کاغذ پر لکھکر بعض اوراد و اذکار مخصوصہ کے ذریعہ سے انمین ایسی تاثیر پیدا کیجاتی ہے کہ جسکو دکھائین وہ تابع ہوجائے۔ اِن نقوش کو دفن کردینے سے یا پانی مین گھولکر پلا دینے سے اثر ظاہر ہوتا ہے۔ یہ علم بھی داخل سحر اور شرعاً ناجائز ہے۔

(۱۲) علم سِرِّ مکتوم اس سے مراد وہ علم ہے کہ جانورونکی پوست پر خواص عددیہ یا خواص الاشیا یا خواص حروف کی استعانت سے نقوش لکھکر یا کلمات باطلہ کی مزاولت سے دوسرونکو مبہوت کردیتے ہین یہ بھی از قبیل سحر ہے۔

(۱۳) علم کشف الدّک وہ علم ہے جس کے ذریعہ سے مصنوعی جواہرات یا سکہ جات بناکر لوگونکو دھوکا دیتے ہین۔ چونکہ یہ عمل شرعاً حرام ہے لہذا اسمین کوئی کتاب اسلام مین مدون نہین ہوئی۔

(۱۴) علم شعبدہ یہ علم منسوب بہ شعبادہ ہے جو کہ ایک شخص اس علم کا موجد تھا۔ یہ علم ہاتھ کی صفائی و چالاکی پر مبنی ہے جس سے لوگون کی نگاہ مین دو کام ایک اور ایک کام دو معلوم ہوتے ہین اور جو چیز محسوس ہے وہ نظر سے غائب معلوم ہوتی ہے۔ یہ داخل سحر نہین لہذا اسکو حرام نہین جانتے۔

(۱۵) علم تعلق القلب یہ وہ علم ہے جسمین افعال و اعمال مخصوصہ اور خواص الاشیاء کے ذریعہ سے اپنا قلبی اثر دوسرے پر ڈالتے ہین اور اپنی قوت روحی کو دوسرون کی قوت روحی پر غالب کرتے ہین اسکو مسمریزم کہتے ہین جو کہ از قبیل سحر ہے لہذا شریعت اسلامی مین حرام ہے۔ اسمین کبھی محض خواص الاشیاء کے ذریعہ سے ایسے امور ظاہر کیے جاتے ہین جنکو دیکھکر لوگ متحیر ہوتے ہین خصوصًا مقناطیسی قوت سے اسمین بہت کام لیا جاتا ہے۔ کیونکہ مقناطیس عامل اور معمول مین واسطہ ہوکر جسم کی قوت مقناطیسی کو بڑھا دیتا ہے

اصل پنجم بیان علوم عشرہ

واضح ہو کہ اسلام مین علوم شرعیہ سے مراد وہ علوم ہین جو شارع علیہ السلام سے صادر ہوئے ہون یا یہ کہ علوم شرعیہ کا جاننا جن علوم پر مبنی ہو وہ بھی داخل علوم شرعیہ ہین۔ انہین کو علوم دینیہ بھی کہتے ہین اور صاحب شرع مواقف لکھتے ہین کہ علوم شرعیہ وہ ہین جو از روے نقل حتمًا و جزمًا ثابت ہون اور اُنمین عقل کو مداخلت نہو۔ الغرض ان علوم کی

تقسیم اس طور پر کی گئی ہے۔ کہ علوم اعتقادیہ یا تو نقل سے متعلق ہین
یا منقولات کے سمجھنے اور اُنکو دلائل سے مستحکم و مضبوط کرنے اور اُنسے
احکام کو استنباط کرنے سے۔ پھر یہ کہ نقل کا تعلق اگر ایسے قول سے ہے
جو بواسطہ وحی ربانی رسول اللہ تک پہونچا تو اُسکو علم کتاب یا علم قرآن
کہتے ہین۔ اور اگر نقل کا تعلق ایسے قول سے ہے جو صاحب نفس طاہر
اور موید بہ عصمت و طہارت سے صادر ہوا ہے تو اُسکو علم روایت الحدیث
کہتے ہین۔ اور منقولات کے سمجھنے کے لیے اگر امور اعتقادیہ کا تعلق
کلام خدا سے ہے تو اُس کا نام علم تفسیر قرآن ہے۔ اور اگر اس کا
تعلق قول صاحب عصمت سے ہے تو اُسکو علم درایت الحدیث کہتے
ہین اور اُن امور اعتقادیہ کا تقرر اور اُنکو مستحکم و مضبوط کرنا اگر بربناء
رائے و عقل ہے تو وہ علم اصول دین کہا جاتا ہے اور اگر بربناء افعال
ہے تو اُس کو علم اصول فقہ کہتے ہین۔ اور دلائل اصولیہ سے احکام کا
استخراج کرنا اِس کو علم فقہ کہتے ہین۔ منافع ان علوم کے یا تو دنیوی ہین
جیسے حفظ جان و مال و عزت و انتظام جملہ امور و احوال معاش کا
حاصل ہوتا ہے یا اخروی ہین جو عذاب الیم سے موجب نجات و سبب
فوز عظیم ہوتے ہین۔ الغرض شرع سے مراد قرآن مجید ہے جو کہ ماخذان
علوم کا ہے۔

فصل اوّل وہ علوم جو کہ اصول علوم عشرہ ہین

(۱) علم قرآءۃ القرآن۔ یہ وہ علم ہے جسمین صورت نظم کلام الٰہی سے

باعتبار وجوہ اختلافات متواتر یا مشہور و نیز بہ اعتبار قواعد علوم عربیہ بحث کیجاتی ہے تاکہ کلام خدا ہر قسم کے تغیر و تبدل و تحریف سے محفوظ رہے۔ چنانچہ اس علم مین زیادہ تر قرائے سبعہ کی قرائت مستند سمجھی جاتی ہے مگر مذہب امامیہ مین قرائت آئمہ اہلبیت علیہم السلام معتبر ہے اور قرائے سبعہ مین یہ لوگ ہین نافع۔ ابن کثیر۔ ابو عمر۔ ابن عامر عاصم۔ حمزہ۔ کسائی۔

(۲) علم تفسیر القران وہ علم ہے جسمین نظم معانی قرآن سے بقدر طاقت بشری بہ حسب قواعد عربیہ و احادیث نبویہ بحث کیجاتی ہے تاکہ صحیح معانی و مقاصد قرانی معلوم ہون اور اصل مقصد متکلم کا واضح ہوجائے۔ ضرورت اس علم کی صاف ظاہر ہے کہ یہ وہ کلام ہے جو خدا نے اپنے رسول سے اُس کی زبان مین فرمایا اور چونکہ اُس کلام کو بہ حسب کمال فصاحت و بلاغت و سلاست معجزہ اپنے پیغمبر کا قرار دیا لہذا تمام علوم و احکام و ضروریات معاش و معاد و واقعات انبیاء سلف و دقایق حکمت و اخبار آئندہ اُس مین بیان فرمائے تاکہ وہ کلام ایک مستحکم دلیل پیغمبر آخر الزمان کے معجزہ کی ہو۔ پس ایسے کلام کے معانی و مطالب کا عقول ناقصہ مین آنا محتاج تفسیر کا ہے۔ اور لازم ہے کہ وہ تفسیر اُن قواعد و طرق کے موافق ہو جنکی تصریح متکلم نے اپنے مخاطب کو بتا دی ہے اور خود بصراحت یہ فرما دیا کہ مَا یَعْلَمُ تَاوِیْلَهٗ اِلَّا اللّٰهُ وَالرّٰاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ (نہین جانتا تاویل قرآن کی مگر خدا اور وہ لوگ جو پختہ ہین علم مین) سیاق عبارت مقتضی اسی امر کا ہے کہ راسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ

سے مراد وہی حضرات ہین جنکو ہدایت خلق کے لیے علوم قرآنی بتائے
گئے۔ جن کے گھر مین قرآن نازل ہوا اور جو اُسکے ذمہ وار ہر اعتبار
سے قرار دئے گئے۔ اور پھر اُنکے ذریعہ سے اورون کو معلومات
قرآنی حاصل ہوئے یہی وجہ ہے کہ تفسیر بالرائے قطعًا ناجائز ہے
کیونکہ کلام خدا کو جو کہ دقایق حکمت و علوم سے مملو اور معجزہ ایک
بزرگ مؤید من اللہ کا قرار دیا گیا ہے اُس کو بجز اُس بزرگ کے
یا جس کو اُسنے تعلیم دی اور کون جان سکتا ہے۔ چنانچہ تمام علوم
دینیہ جو اسلام مین مدوّن کیے گئے ہین اُن سے خاص غرض یہ ہے
کہ تفسیر کلام خدا بخوبی مفہوم ہوسکے۔ پس بدون انکو حاصل کیے
ہوئے دعوائے مفسّری کرنا سراسر جہل مرکب ہے۔ بکثرت احادیث
نبوی مین وارد ہے کہ قرآن مجید کی ہر آیۃ کے لیے ظاہر و باطن اور
ہر حرف کے لیے ایک حدّ اور ہر حدّ کے لیے ایک مطلع ہے۔ پس
تفسیر قرآن کی تین قسم پر ہے۔ اوّل وہ اسرار جن سے خداوند تعالے
نے کسی مخلوق کو مطّلع نہین کیا مگر اُس کے آثار علوم قرآنیہ سے نسبت
معرفت کنہ ذات وحقایق اسماء وصفات پر توفگن ہین۔ پس ان امور
مین کوئی شخص مجاز کلام کرنے کا نہین۔ دوسرے وہ اسرار قرآنی جنکو
حق تعالے نے بالتخصیص اپنے رسول کو مطّلع کیا انمین بھی کوئی شخص مجاز
گفتگو کرنیکا نہین سوائے اُن حضرات کے جنکو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وآلہ نے خازن وامین اُن اسرار کا بہ حسب اجازت حضرت ذوالجلال
مقرر کیا۔ تیسرے وہ علوم جو خداوند تعالیٰ نے اپنے پیغمبر کو تعلیم دے
اور حکم دیا کہ اورون کو بھی بتائے جائین۔ چنانچہ یہ علوم کسی مقام پر تو

صاف الفاظ مین ظاہر ہین اور کہین اُنکے مطالب پوشیدہ ہین پس اُنکی تفسیر دو طرح پر ہے ایک تو وہ امور جن مین گنجایش قیل وقال نہین مثلاً اسباب نزول۔ ناسخ ومنسوخ۔ قرائت ولُغات۔ قصص امم واخبار گذشتہ وآیندہ۔ کہ اُنکو جس حیثیت سے سُنا اُسی حیثیت سے قبول کرنا چاہیے۔ دوسرے وہ امور جنکا استنباط الفاظ قرآنی سے بطریق نظر وفکر کیا جاتا ہے۔ اِسکی دو صورتین ہین اول وہ صورت جس کے جواز کے نسبت اختلاف ہے یعنی تاویل آیات متشابہات کہ آیا سوائے آئمہ اہلبیت علیہم السلام کے دوسرے کے لیے یہ امر جائز ہے یا نہین دوم وہ صورت جس کے جواز کی نسبت اتفاق علما کا ہے یعنی استنباط کرنا احکام اصلیہ وفرعیہ اور تمام علوم بلاغت ومواعظ وحِکَم وغیرہ کا اُس شخص کے لیے جو اہلیت وقابلیّت استخراج کی رکھتا ہو۔ اِن امور سے قطع نظر کرکے اگر تفسیر کیجائے تو وہ تفسیر بالرائے ہو گی جسکی ممانعت وارد ہو چکی ہے۔ اور اُسکے پانچ اقسام ہین اول وہ تفسیر جو بدون اُن علوم کو حاصل کیے ہوئے کیجائے جو کہ لازمہ تفسیر ہین۔ دوم تفسیر اُن آیات متشابہات کی جنکے مطالب حضرت رسول وآئمہ اہلبیت علیہم السّلام نے تعلیم نہین دیے۔ سوم یہ کہ مذہب فاسد کے لیے تفسیر تجویز کر لینا یعنے مذہب کو اصل قرار دیکر اُسکی مناسبت سے کلام خدا مین معنی پہنچایا چہارم یون تفسیر کرنا کہ مراد خداوند تعالیٰ کی اس آیۃ سے قطعاً یون ہے حالانکہ اُس کے کئے کوئی دلیل موجود نہو۔ پنجم تفسیر بالاستحسان یعنے بلا لحاظ حُجت ودلیل لوگون کے موافق مزاج یا اپنی خواہش کے

موافق معنے کو مطابق کر لینا۔

(۳) علم الحدیث جس کو علم اخبار اور سنت بھی کہتے ہین۔ وہ علم ہے جس سے لجناب رسالتمآب صلے اللہ علیہ وآلہ اور حسب عقائد فرقہ جعفریہ امامیہ اثنا عشریہ کے دوازدہ امام علیہم السلام کے اقوال و افعال واحوال کی معرفت حاصل کیجائے۔ کیونکہ بہ اعتبار عصمت وطہارت کل افعال واقوال اُن حضرات کے داخل حدیث ہین اور اُنکی پیروی ہر بہ غرض حصول سعادت دارین لازم ہے۔ موضوع اس علم کا ذات رسول بہ حیثیت اُنکے رسول اللہ ہونیکے اور ذات اوصیاء رسول بہ حیثیت اُنکے اوصیاء رسول ہونیکے ہے۔ الغرض قول وفعل وتقریر رسول و اوصیائے رسول کو حدیث کہتے ہین۔

(۴) علم روایت الحدیث جسکو علم اصول حدیث بھی کہتے ہین وہ علم ہے جسمین احادیث رسول واوصیاء رسول صلی اللہ علیہ وآلہ سے باعتبار اُنکے اسناد ومتن والفاظ ومعانی واتصال وانقطاع سند وغیرہ کے بحث کیجاتی ہے اور نیز کیفیت راویان اخبار ومرویات سے بغرض ردو قبول وصحت واطمینان بحث کیجاتی ہے۔

(۵) علم درایت الحدیث وہ علم ہے جسمین الفاظ احادیث اور اُنکے معانی ومطالب و مفہوم سے بر بنا، قواعد عربیہ وضوابط شرعیہ بحث کیجائے اسی علم سے انواع روایات واحکام وشروط روایات واصناف مرویات معلوم ہوتے ہین۔ پس علم درایت سے مراد اقسام احادیث کا بلحاظ اصول مقررہ تحقیق کرنا۔ کیونکہ بلحاظ قوت وضعف اسناد اُنکے اقسام بکثرت ہین مثلاً صحیح ومتواتر وموثق ومعتبر وحسن وضعیف وآحاد وغیرہ

جنکی تعریفات وتفصیلات کتب علم درایت مین مذکور ہین۔ پھر اُن احادیث
مین ناسخ ومنسوخ وعام وخاص وغیرہ کا جاننا یہ سب اسی علم کے
تحت مین ہین۔

(۶) علم اصول دین جسکو علم کلام بھی کہتے ہین وہ علم ہے جسمین عقائد
دینیہ کو بدلائل وبراہین عقلیہ ثابت کرنے اور ہر قسم کے شبہات متعلق
امور دینیہ دفع کرنیسے بحث کیجاتی ہے۔ اس سے مقصود یہ ہے کہ نفس
مین ایک ملکہ ایسا راسخ ہوجاے جس سے اُس کی حالت اضطراری
جاتی رہی کیونکہ اصل وغایت ایمان کی یہی ہے اور اسی سے سعادت
دارین حاصل ہوتی ہے۔ وجہ تسمیہ اس علم کی بہ اصول دین یہ ہے کہ
تمام علوم شرعیہ اسی علم پر مبنی ہین جسمین معرفت واجب الوجود و توحید
وصفات باری تعالیٰ و وجوب تقرر تکلیف شرعی واہم مسائل نبوت
وامامت ومعاد سے بحث کیجاتی ہے۔ اور وجہ تسمیہ بعلم کلام یہ ہے کہ
اسی علم سے تمام شرعیات مین قدرت کلام کرنے کی پیدا ہوتی ہے
یہی وہ علم ہے جس سے نگہداری قواعد دینیہ۔ ہدایت راہ راست۔
وضوح حجتہاے مستحکم ورد شبہات مخالفین وبطلان عقائد فرقہ ہاے
باطلہ وضالہ اور صحت وصداقت مذہب اسلام حاصل ہوتی ہے یہی
علم اساس وبناء مذہب حق ہے اور تمام علوم شرعیہ اس کے فروعات
ہین اسی علم سے منقولات مثل معقولات کے واضح ہوجاتے ہین لہذا
یہ اشرف علوم ہے اور اسکا حاصل کرنا عقلاً ونقلاً ہر مسلمان پر واجب ہے
یہ علم سواے مذہب اسلام کے دیگر مذاہب مین نہین پایا جاتا۔ اسی کی
بنیاد پر مذہب اسلام مدعی اس امر کا ہے کہ مرے اصول قوانین حکمتہ

وفلسفہ سے مملو ہین۔ کلیہ۔ کلما حکم بہ الشرع حکم بہ العقل کا لطف اسی علم مین آتا ہے۔

(۷) علم اصول فقہ۔ وہ علم ہے جس سے استنباط احکام شرعیہ فرعیہ کا دلائل اجمالیہ یقینیہ سے دریافت کیا جاتا ہے پس موضوع اس علم کا ادلہ اربعہ ہین جنسے معرفت استنباط احکام شرعیہ فرعیہ حاصل ہوتی ہے اور ادلہ اربعہ یہ ہین۔ اول کتاب یعنی قرآن جس سے احکام کا استخراج کیا جاتا ہے دوم سنت یعنی رسول اللہ کا طریقہ عمل۔ مراد اس سے احادیث حضرت رسول و آئمہ اہل بیت علیہم السلام ہین سوم اجماع یعنے تمام علماء امت کا کسی حکم شرعی کے بارے مین متفق ہونا جسمین قول امام معصوم بھی داخل ہو۔ چہارم ادلہ عقلیہ جیسے استصحاب اصل برائت وغیرہ۔ استصحاب سے مراد وہ حکم ہے جو ایک وقت ثابت کیا جاوے اس بنا پر کہ اس سے بیشتر زمانہ مین ثابت ہو چکا ہے پس شریعت اسلامی مین یہی چار اصول احکام شرع جاری کرنے کے ہین اور جو شخص احکام شرع کو ان ادلہ سے بقوت قدسیہ استنباط کر کے جاری کرے اُسی کو مجتہد کہتے ہین۔

(۸) علم فقہ۔ وہ علم ہے جسمین احکام شرعیہ فرعیہ عملیہ سے بحث کیجاتی ہے بہ حیثیت انکے استنباط و تحقیق کے دلائل تفصیلی سے مبادی اس علم کے وہی ادلہ اربعہ ہین جنکا ذکر سابقاً ہوا۔ اور تمام احکام فرعیہ مثلاً طہارت و نجاست و نماز و روزہ۔ حج۔ زکوٰۃ۔ خمس۔ جہاد حلال و حرام و دیگر امور متعلقہ عباد سب اسی علم کے تحت مین ہین۔

فصل دوم علوم جو کہ فروع علوم عشرہ ہین

فروع علم قرائت

(۱) علم معرفت آداب تلاوت قرآن۔ تلاوت قرآن کے لئے آداب مقرر ہین جنکا ملحوظ رکھنا لازم ہے۔

(۲) علم الشواذ والمتواتر۔ وہ علم ہے جس سے کیفیت قرائت قرآن بعنوان تواتر و شاذ کے معلوم ہوتی ہے۔

(۳) علم مخارج الحروف وہ علم ہے جسمین حروف زبان عربی کے مخارج سے بحث کیجاتی ہے۔

(۴) علم مخارج الالفاظ یہ علم مخارج الحروف سے جداگانہ ہے جسکی تمیز حاصل ہونا سماعت پر مبنی ہے اسی کو لہجہ کہتے ہین۔

(۵) علم تجوید۔ وہ علم ہے جسمین خوبی تلاوت قرآن بہ اعتبار ادائے حروف اُنکے مخارج سے صفات مخصوصہ کے ساتھ اور ترتیل (انداز قرائت) نظم قرآن سے بحث کیجاتی ہے یعنی حروف کو خوبی کے ساتھ اُنکے مخارج سے نکالنا تاکہ حروف متشابہات مین سننے والا تمیز کر سکے الفاظ کو عمدگی سے ادا کرنا جس سے سامعین متوجہ ہون لحن خوش آوازی سے تلاوت کرنا کہ دلون پر اثر پڑے لیکن غنا و راگ کا رنگ نہ آنے پائے جو کہ حرام ہے۔ اور وصل و وقف و مد و قصر و زدم

واطباق وادغام واظہار واخفا وامالہ وتحقیق وتفخیم وترقیق وتشدید وتخفیف وقلب وتسہیل وغیرہ کو ملحوظ رکھنا۔ ان اصطلاحات کی تعریفات ومعانی کتب متعلقہ مین مذکور ہین یہ کتاب انکی گنجایش نہین رکھتی۔

(۶) علم الوقوف۔ واضح ہو کہ وقف سے مراد کلمہ کے بعد آواز کا قطع کر دینا بقدر تنفس کے چنانچہ ہر آیۃ کو ختم کر کے ایسا ہی کرنا چاہیے جیسا کہ قرآن مجید مین حکم ہے کہ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا پس ترتیل سے مراد تجوید حروف ومعرفت اوقاف ہے تا کہ ادہر اودہر الفاظ خلط ملط ہو کر معنی خراب نکر دین اور سننے والا ہر آیۃ مین تمیز کر سکے۔

(۷) علم علل القرائت یعنی انداز قرائت قُراء کو جاننا۔

فروع علم تفسیر

علم تفسیر کے فروعات مین اکثر علوم ایسے بیان کیے جاتے ہین جو بطور جزئیات مسائل کے ہین مگر چونکہ انپر مخصوص تالیفات علما نے کیے لہذا وہ بجائے خود ایک علم قرار پاگیے۔

(۱) علم معرفت حُفّاظ ورُواۃ قرآن۔ وہ علم ہے جس سے باعتبار اسناد راویان قرآن سے بحث کیجائے۔

(۲) علم معرفت جمع ترتیب قرآن جسمین قرآن کی کیفیت جمع وترتیب سے بحث کیجاتی ہے۔

(۳) علم معرفت اسماء قرآن واسماء سورہ ہاے قرآن معہ وجہ تسمیہ چنانچہ پچپن نام قرآن مجید کے ہین۔ اور اکثر سورتون کے متعدد نام ہین۔

(۴) علم معرفت اعراب قرآن- گوکہ یہ علم متعلق بہ علوم ادبیہ ہے مگر اسمین مخصوص کتابین مدوّن ہین۔

(۵) علم معرفت عدد سورہ وآیات وکلمات وحروف قرآن۔ اس علم کے بہت منافع ہین جو اہل بصیرت پر مخفی نہین۔

(۶) علم معرفت فضائل قرآن۔

(۷) علم معرفت قواعد مُہمۂ قرآن۔

(۸) علم کیفیت نزول قرآن۔ اِسمین مختلف اقوال ہین مگر اصح یہ ہے کہ شب قدر کو آسمان دنیا پر مجموعی حیثیت سے نازل ہوا۔

(۹) علم اسباب نزول وہ علم ہے جسمین سبب نزول سورہ وآیۃ اور وقت ومقام وغیرہ سے بحث کیجاتی ہے تاکہ یہ امور منضبط ہوجائین اور وہ حکمۃ جو موجب تشریع وتخصیص حکم کی ہے واضح ہوجاے کیونکہ لفظ کبھی عام ہوتا ہے مگر دلیل اُس پر تخصیصی قایم ہوئی ہے پس جبکہ سبب نزول معلوم ہوگیا تو وہ دلیل تخصیصی معلوم ہوجائیگی اور معانی قرآن کے سمجھنے اور احکام کے استنباط مین آسانی ہوگی کیونکہ اکثر آیات کی تفسیر بدون اسباب نزول معلوم ہوے ممکن نہین مثلاً یہ آیۃ کہ فَاَیۡنَمَا تُوَلُّوۡا فَثَمَّ وَجۡہُ اللّٰہِ اس سے استقبال قبلہ کا وجوب نہین نکلتا حالانکہ انحراف قبلہ سے وقت نماز خلاف احادیث واجماع کے ہے مگر سبب نزول دریافت کرنے سے واضح ہوجاتا ہے کہ اس آیۃ مین مسافران کشتی کے لیے یہ حکم دیا گیا ہے کہ اگر حالت نماز مین رخ کشتی کا قبلہ سے منحرف ہوجاے تو نماز باطل نہوگی۔

(۱۰) علم معرفت کیفیّت تحمل القرآن۔ وہ علم ہے جسمین کیفیت قرآن کے پڑھنے اور یاد رکھنے سے بحث کیجاتی ہے تا کہ سلسلہ تواتر کا منقطع نہو جائے
(۱۱) علم معرفت آیات مکی و مدنی۔ وہ علم ہے جس سے کیفیت احکام ناسخ و مخصّص کی معلوم ہوتی ہے۔
(۱۲) علم معرفت آیات ارضی و سماوی۔ سماوی سے مراد وہ آیات ہین جو شب معراج آسمان پر نازل ہوئین۔
(۱۳) علم اس امر کا کہ اوّل کون سورہ و آیہ نازل ہوا اور آخر مین کون تا کہ تفسیر مین دقت نہو۔
(۱۴) علم معرفت آیات حضری و سفری۔ شتائی و صیفی۔ عام و خاص مجمل و مبین۔ فراشی و نومی۔ محکم و متشابہ۔ مطلق و مقید۔ نہاری و لیلی ناسخ و منسوخ وغیرہ وغیرہ۔
(۱۵) علم معرفت قواعد اقتباس قران۔
(۱۶) علم مشکل القرآن و موہم الاختلاف۔
(۱۷) علم مبہمات القرآن۔ مبہم سے مراد یہ ہے کہ بطریق عموم یا موصول بیان کیا جاے اور غرض اُس سے یا تو پوشیدہ رکھنا یا یہ کہ صراحت کی ضرورت نہونا۔
(۱۸) علم معرفت ایجاز و اطناب جو عظیم ترین انواع بلاغت مین سے ہے
(۱۹) علم معرفت اعجاز القرآن وہ علم ہے جسمین اُن امور سے بحث کیجاتی ہے جس سے اعجاز قرآنی ثابت ہے۔
(۲۰) علم معرفت امثال القرآن۔ مثل سے مراد تصور کرنا معنی کا بصورۃ اشخاص تا کہ صورت محسوس مین تصور کرنے سے قرین فہم ہو جاے۔

(۲۱) علم معرفت اقسام قرآن - مراد قسم سے تحقیق خبر اور تاکید ہے - اسی غرض سے اکثر مقام پر خداوند تعالیٰ نے قسم کھائی ہے -

(۲۲) علم معرفت افضل القرآن و فاضلہ - یعنے بہ اعتبار کلام خدا ہو بنکے کل قرآن یکسان ہے مگر خاص اعتبارات سے بعض آیات اور سورتین بعض سے افضل ہین - پس اس امر کا جاننا اسی علم سے متعلق ہے -

(۲۳) علم معرفت بیان الموصول لفظاً والمفصول معنًا - یہ علم اعظم مہمات مذہب مین اسے ہے کیونکہ اکثر آیات بہ اعتبار الفاظ کے یکجا نازل ہوے جنمین ابتداء ایک ذکر شروع ہوا اور آخر مین دوسرا ذکر آگیا جو کہ معنًا جدا ہے - پس جب تک اس علم سے ماہر نہو اسوقت تک آیہ کے دونون مطالب کو جو کہ معنًا ایک دوسرے سے جدا ہین نہین سمجھ سکتا -

(۲۴) علم معرفت بدایع القرآن - جو کہ عظیم ترین لوازم علم بیان سے ہے -

(۲۵) علم معرفت تشبیہات و استعارات قرآن -

(۲۶) علم معرفت جدل القرآن - کیونکہ قرآن مجید مین تمام اقسام کے دلائل وبراہین نہایت واضح اور آسان صورتون سے مذکور ہین تاکہ ہر شخص انکا مطلب سمجھ سکے -

(۲۷) علم معرفت کنایات و تعریضات قرآن -

(۲۸) علم معرفت ماتکرر نزولہ یعنی معرفت اُن آیات کی جو کہ مکرر نازل ہوئی ہین اور معرفت اسباب تکرار -

(۲۹) علم معرفت ماتأخر حکمہ عن نزولہ وماتأخر نزولہ عن حکمہ یعنی کون آیات ایسے ہین جنکا حکم بعد نزول کے ہوا اور کون ایات ایسے ہین جنکا نزول بعد حکم کے ہوا -

(۳۰) علم مَا نُزِّلَ مُفرقاً وما نُزِّلَ جمعاً یعنی کون آیات جدا جدا نازل ہوے اور کون یک جا۔

(۳۱) علم مَا نُزِّلَ مُشَیِّعاً وما نُزِّلَ مفرداً یعنی کون آیات یا سورے جبریل علیہ السلام تنہا لاے اور کون آیات و سورے بہمراہی دیگر ملائکہ کے لائے۔

(۳۲) علم معرفت مَا اُنزِلَ منہ علی بعض الانبیاء وما لم ینزل منہ یعنے کونسے احکام و مطالب قرآنی ایسے ہین جو دیگر انبیا پر نازل ہوے اور کون ایسے ہین جو مخصوص پیغمبر آخر الزمان پر نازل ہوئے۔

(۳۳) علم معرفت متواتر و مشہور و احاد و شاذ۔ یعنے کونسی قرائۃ ان اقسام مین کسطرح پر ہے۔

(۳۴) علم معرفت لغات جو کہ غیر لغات حجاز۔ قرآن مجید مین آئے ہین

(۳۵) علم معرفت لغات جو غیر لغات عرب ہین۔ مثلاً لفظ ابراہیم عجمی لغت ہے۔

(۳۶) علم مقدم القرآن و موخرہ۔ یہ دو قسم پر ہے ایک یہ کہ ظاہری معنی مین اُسکے اشکال ہو دوسرے یہ کہ تقدیم و تاخیر الفاظ کی واضح ہو چنانچہ اکثر کلمات قرآنی ایسے ہین جنکا مطلب بدون اُنکی تقدیم و تاخیر کے حل نہین ہوتا

(۳۷) علم معرفت مناسبات آیات و سورہاے قرآنی۔

(۳۸) علم معرفت۔ اسما و کنیات و القاب انبیا و رسل و ملائکہ یا اسماء شیاطین و اصنام وغیرہ جو کہ قرآن مین مذکور ہین۔

(۳۹) علم معرفت مفردات قران جسمین ایک ایک آیتہ کے معنے و احکام متعلقہ سے بحث کیجاتی ہے۔

(۴۰) علم معرفت وجوہ مخاطبات القران - کیونکہ خطاب یا عام سے یا خاص اور عام سے کبھی خصوص مراد ہوتا ہے اور خاص سے کبھی عموم
(۴۱) علم الوجوہ والنظائر - یعنے کلمۂ واحد چند مقامات پر مذکور ہے جسکے الفاظ وحرکات ایک ہی ہین مگر اُس سے ہر مقام پر جدا جدا معنی مراد ہین - پس نظائر سے مراد وہ الفاظ ہین جو ایک ہی صورت مین مختلف مقام پر مذکور ہین اور وجوہ سے مراد وہ مختلف معانی ہین جو ہر مقام پر لیئے گئے ہین -
(۴۲) علم سبب نزول - یعنے معرفت قصہ ہاے قرآنی جنکے بارہ مین بالاجمال آیات وارد ہوئے -
(۴۳) علم معرفت حقیقت ومجاز الفاظ قرانی -
(۴۴) علم معرفت حصر واختصاص قرآنی - حصر سے مراد تخصیص ایک امر کی دوسرےکے ساتھ بطریق خاص اور فرق درمیان حصر واختصاص وتفصیل کے علم معانی مین مذکور ہے -
(۴۵) علم معرفت احکام الشرایع - وہ علم ہے جسمین احکام قرآنی اور اُنکے محاسن سے بحث کیجاتی ہے -
(۴۶) علم معرفت خواتم السور - یعنی تمام وکمال قصہ قرآنی کی معرفت (جوکہ ایک مقام پر مفصلانہ بیان کیا گیا ہو) تاکہ تمام قصہ کے معلوم ہونیسے تشفی واطمینان حاصل ہو جائے -
(۴۷) علم معرفت فواتح السور - یعنے معرفت اس امر کی کہ کہان سے قصہ کی ابتدا ہوئی ہے -
(۴۸) علم معرفت خواص القران - یعنے اسماء الٰہی وادعیہ کے خواص کو

جاننا جنکے ورد کرنے سے عجیب و غریب آثار وانوار نفس پر ظاہر ہوتے ہین۔

(۴۹) علم معرفت خواص روحانیۂ عددیہ وحرفیہ اور تکسیرات عددیہ وحرفیہ یہ وہ علم ہے جسمین کیفیت امتزاج اعداد وحروف سے بر سبیل تناسب وتعادل بحث کیجاتی ہے تاکہ اس تعدیل کے ذریعہ سے تصرف روحانی حاصل ہوکر مطالب دینی ودنیوی پورے ہون۔

(۵۰) علم معرفت شروط وآداب مفسر۔ اسکے لیے بہت سے آداب شرائط ہین مثلاً کہین تو تفسیر قرآن کی قرآن سے کیجاتی ہے اور کہین احادیث سے۔ پھر ان احادیث کی تحقیق اور انکی صحت کا اطمینان کیا جاتا ہے وغیرہ وغیرہ۔

(۵۱) علم معرفت اسانید عالی ونازل یعنے اسناد قرآنی کون اعلی ہین اور کون درجہ مین انسے کمتر۔

(۵۲) علم معرفت غرائب القران
(۵۳) علم معرفت غرائب التفسیر
یعنے وہ عجائب و غرائب نکات جو قواعد عربیہ سے مستنبط ہوتے ہین اور وہ غامض و دقیق مطالب حل کیے جاتے ہین جو ظاہر الفاظ سے سمجھ مین نہین آتے۔

(۵۴) علم معرفت فواصل الآیات۔ فاصلہ سے مراد آخر کلمہ آیۃ کا ہے یعنے کلام اپنے مابعد الفاظ سے منقطع ہوجائے۔ بغیر اس علم کے آیات مین تمیز نہین ہوسکتی۔

(۵۵) علم معرفت مَا نَزَلَ عَلٰی لِسَانِ بَعْضِ الصَّحَابَۃِ یعنے کسی صحابی نے کوئی سوال کیا اور اُسکے جواب سے متعلق کوئی آیۃ نازل ہوئی اُسکی معرفت حاصل کرنا موضوع اس علم کا ہے۔

(۵۶) علم منطوق القران بمفہومہ صحت عبارت ومعنی سے مراد ہے۔

(۵۷) علم اداب کتابت المصحف۔

(۵۸) علم الاسماء الحسنے یعنی اسماء حسنے کے اسرار خواص کا جاننا جس سے مطالب دوجہانی حاصل ہون۔

(۵۹) علم آیات متشابہات یعنے معرفت اُن آیات کے جنمین ایک قصہ مختلف صورتون سے بیان ہوا ہے کہین ایک حصہ اُسکا مقدم ہے اور کہین موخر۔ کہین زیادتی کے ساتھ اور کہین کمی کے ساتھ۔

(۶۰) علم حروف المقطعات القران وہ علم ہے جسمین اُن اسرار و خواص و مطالب سے بحث کیجاتی ہے جو مقطعات قرآنی مین مخفی ہین۔

(۶۱) علم التاویل والتفسیر۔ تفسیر عام ہے اور اُسکا استعمال الفاظ و مفردات مین ہے خواہ ازروے حقیقت ہو یا مجاز اور تاویل کا مادہ اول بفتح الف ہے جسکے معنی رجوع کرنیکے ہین یعنے پھیرنا آیۃ کے معنی کا مختلف احتمالات کی جانب پس استعمال لفظ تاویل کا معانی کے بارہ مین ہوتا ہے یعنی بطون الفاظ پر نظر کرنا مرادیہ کہ مختلف احتمالات مین اصل مطلب پر پہونچ جانا جو بہ اقتضاء محل متکلم کے مقصود کو منکشف کردے اور حقیقی معنے حاصل ہو جائین۔ مگر تاویل قرآن مین اتبع کتاب و سنت شرط ہے نہ کہ قیاس ورائے۔

(۶۲) علم معرفت خواص آیات و سورہ ہائے قرانی۔

(۶۳) علم التصرف بالحروف والاسماء۔ وہ علم ہے جسمین حسب شرائط معینہ مداومت و مزاولت کرنے سے وہ فوائد حاصل ہوتے ہین جو کہ ان حروف و اسماء کے خواص سے متعلق ہین۔ مگر اس علم کے لئے ریاضت و مجاہدہ حسب قواعد شرعیہ درکار ہے جس سے ابواب ملکوت صاحب ریاضت کے قلب پر کھل جاتے ہین اور ان حروف و اسماء قرآنی کی روحانیت پر تصرف حاصل ہوکر

مطالب دینوی واخروی حاصل ہوتے ہین۔

(۶۴) علم التصرف بالاسم الاعظم۔ وہ علم ہے جسمین اُن خاص شرایط وآداب وارکان سے بحث کیجاتی ہے جنسے عجیب وغریب آثار واسرار اسماء اعظم الہیۃ متعلق ہین۔

(۶۵) علم حروف النورانیۃ والظلمانیۃ۔ حروف دو قسم پر ہین۔ ایک نورانی جنکا استعمال حصول منافع کیلیے کیا جاتا ہے دوسرے ظلمانی جنکا استعمال دفع اعداکیلیے۔

(۶۶) علم الجفر والجامعۃ۔ مراد اس سے علم اجمالی لوح قضا وقدر کا ہے جو کہ تمام کلیات وجزئیات کان ما یکون پر محتوی ہے۔ کیونکہ جفر سے مراد لوح قضا ہے جسکو عقل کل کہتے ہین اور جامع سے مراد لوح قدر ہے جسکو نفس کل کہتے ہین۔ چنانچہ یہ علم حضرت امیر المومنین علی ابن ابیطالب علیہ السلام کیجانب منسوب ہے کہ آپنے اٹھائیس حروف کو جلد جفر مین بطریق بسط اعظم وضع فرمایا جنسے بطریق مخصوص وشرایط معینہ ان الفاظ کا استخراج کیا جاتا ہے جو کہ الواح قضا وقدر کے مطالب پر دلالت کرتے ہین یہ علم بوراثت آئمہ اہلبیت علیہم السلام کو پہونچا۔ اور اُنسے علم اجمالی اسکا بعض علماء دین کو بھی پہونچا مگر وہ اسکا کتمان کرتے رہے۔ ورنہ تمام وکمال یہ علم حضرت قائم آل محمد علیہ السلام کے پاس ہے۔

بعض انبیاء سلف کو بھی اس علم مین دخل تھا چنانچہ حضرت عیسیٰ السلام سے منقول ہے کہ آپ نے فرمایا نحن معاشر الانبیاء تاتیکم بالتنزیل واما التاویل فسیاتیکم بہ البارقلیط الذی سیاتیکم بعدے ہم گروہ انبیاء تم لوگون کی جانب تنزیل لیکر آئے ہین لیکن تاویل پس لائیگا اسکو تمھارے پاس فارقلیط جو کہ میرے بعد آئیگا یہ عبارت بزبان عبرانی

اب بھی اصل انجیل یوحنا مین موجود ہے۔ چنانچہ اسکے متعلق بنہایت شرح و بسط کے ساتھ ملا محمد صادق ملقب بہ فخر الاسلام نے اپنی کتاب مسمی بہ انیس الاعلام کی جلد اول مین لکھا ہے۔ اس کتاب مین اُنھون نے اپنا عیسائی ہونا اور اصل انجیل کو خاص اسباب و ذرایع سے انگلستان کے کلیسا اعظم مین دیکھنا اور فارقلیطا۔ کے معنے حل کر کے پھر اسلام قبول کرنا مشرحاً بیان کیا ہے۔

مامون خلیفہ عباسی کے حالات مین بھی مورخین نے لکھا ہے کہ جب اُسنے امام علی ابن موسی الرضا علیہ السلام کو اپنا ولی عہد مقرر کیا اور ایک عہد نامہ لکھا گیا تو اُسکے آخر مین امام علیہ السلام نے تحریر فرمادیا کہ آگاہ ہو کہ جفر و جامعہ دلالت کرتے ہین کہ یہ امر اتمام کو نہ پہونچیگا۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ مامون نے منجانب بنی عباس فتنہ انگیزی سے آگاہ ہوکر آنحضرت کو انگور مین زہر رکھکر دیدیا۔ واضح ہو کہ عبارت مذکورہ بالا متعلق بہ علم جفر کتاب ابجد العلوم سے ترجمہ لیگئی ہے۔

اس علم مین عمل کے قواعد متعدد مین جنمین سے ایک تکسیر صغیر منسوب بہ امام جعفر صادق علیہ السلام ہے۔

(۶۷) علم دفع مطاعن القرآن۔ وہ علم ہے جسمین شبہات ارباب ضلالتہ و اعتراضات معترضین کے دفع کرنے سے بحث کیجاتی ہے خواہ وہ الفاظ سے متعلق ہون یا معنی سے

(۶۸) علم الضروب والامثال جسمین اُن ضرب الامثال کے مطلب و مفہوم و لطافت سے بحث کیجاتی ہے جو قرآن مجید مین واقع ہین اور فوائد اس علم کے مواعظ اور علم مجلس مین بہت کار آمد ہین۔

(۶۹) علم الکسر والبسط۔ یہ وہ علم ہے کہ اہل ریاضت اسکے ذریعہ سے اسماء الٰہی کے حروف کو بطور حروف مقطعات کے دیگر مطالب کے حروف مین شامل کر کے سطر و نظمین لکھتے ہین اور خاص قواعد کے موافق عمل کرتے کرتے اُن سے

اسماء، ملائکہ اور دعوات پیدا ہوتے ہین اور اُنمین اشتغال کرنے سے مطلب حاصل ہو جاتا ہے۔

(۷) علم معرفت علوم مستنبطۂ قرآنی۔ یعنے معرفت ان علوم کے جو کہ قرآن مجید سے مستنبط ہو چکے ہین اُنکا ذکر آیندہ انشاءاللہ آئے گا۔

واضح ہو کہ علوم قرآنی متذکرہ بالا کے بیان کرنے مین اس امر کا لحاظ نہین کیا گیا ہے کہ کون علم کس فرقہ اسلام کے نزدیک کس حیثیت سے معتبر و غیر معتبر ہے بلکہ مقصود اس تصریح سے یہ ہے کہ اسقدر علوم قرآنی کی نسبت اسلام مین کتابین مدون ہین۔

فروع علم حدیث

(۱) علم متن الحدیث۔ وہ علم ہے جسمین الفاظ احادیث کی نسبت یہ حیثیت اُنکے ورود کے بحث کیجاتی ہے۔

(۲) علم شرح الحدیث۔ وہ علم ہے جسمین بہ حسب قواعد عربیہ و اصول شرعیہ بقدر طاقت بشری اُن مرادات سے بحث کیجاتی ہے جو حضرت رسول و ائمہ اہلبیت علیہم السلام کو مرکوز تھے۔

(۳) علم اسباب ورود الاحادیث۔ وہ علم ہے جسمین سبب ورود احادیث اور انکے محل و اوقات ورود سے بحث کیجاتی ہے۔

(۴) علم رموز الاحادیث۔ وہ علم ہے جسمین دقائق و غوامض و مصالح و نکات و اسرار احادیث سے بحث کیجاتی ہے۔

(۵) علم احوال رواۃ الاحادیث۔ وہ علم ہے جسمین احوال راویان احادیث

بہ اعتبار اُنکے مسکن و قبیلہ و وفات و دیگر امور ضروریہ کے بحث کیجاتی ہے۔
(۶) علم تاویل اقوال النبی والائمۃ علیہم السلام۔ وہ علم ہے جسمین اصلی معانی و مقاصد احادیث سے بحث کیجاتی ہے۔
(۷) علم تلفیق الاحادیث۔ وہ علم ہے جسمین بہ اعتبار عام و خاص و مقید و مطلق وغیرہ کے اُن احادیث کے مطالب کو موافقت دینے سے بحث کیجاتی ہے جو ظاہر مین باہم ایک دوسرے کے منافی ہین۔
(۸) علم رجال الاحادیث۔ وہ علم ہے جسمین اسناد احادیث سے بلحاظ اُنکے نقل کنندگان کے بحث کیجاتی ہے بموجب اُنکے طبقات کے یعنے صحابہ (جو رسول اللہ کی صحبت مین رہے) پھر تابعین (جنھون نے صحابہ سے سُنا) پھر تبع تابعین (جنھون نے تابعین سے سُنا) اور پھر بعد انکے راویان اور نیز ان کے اخلاقی حالات و علم و فضل و توثیق سے بحث کیجاتی ہے تاکہ جو چیز انکے ذریعہ سے پہونچی ہے اُسکا وثوق ہو جائے۔
(۹) علم الاسناد۔ وہ علم ہے جس سے احوال احادیث بہ حیثیت صحت و ضعف نقل و تحمل۔ (یادداشت) ادائے احادیث معلوم ہوتے ہین۔
(۱۰) علم الجرح والتعدیل۔ وہ علم ہے جسمین رواۃ احادیث کے جرح و تعدیل یعنے عادل و غیر عادل ہونے سے بہ الفاظ مخصوصہ بحث کیجاتی ہے بغرض صیانت و حفاظت شریعت و اطمینان صحت احادیث نہ کہ بغرض طعن و تشنیع و اظہار قبایح راویان۔ جس طرح سے کہ شہادت لینے مین گواہ سے جرح کرنا بغرض حق رسی جائز ہے اُسی طرح راویان کی جرح کرنا جائز ہے۔
(۱۱) علم غرائب الاحادیث۔ وہ علم ہے جسمین ان احادیث کے معانی حل کرنے سے بحث کیجاتی ہے جو غامض اور بعید الفہم ہین۔

(۱۲) علم غرائب لغات الاحادیث۔ وہ علم ہے جسمین ان مخصوصہ سے بحث کیجاتی ہے جو غیر زبان حجاز یا غیر زبان عرب مستعمل ہوے ہین۔

(۱۳) علم دفع مطاعن الاحادیث وہ علم ہے جسمین ان اعتراضات و مطاعن کے رد کرنے سے بحث کیجاتی ہے جو مخالفین نے احادیث پر وارد کئے ہین۔

(۱۴) علم ناسخ الحدیث و منسوخہ۔ وہ علم ہے جسمین اس امر سے بحث کیجاتی ہے کہ کون حکم سابق کس حکم لاحق سے منسوخ ہو گیا اور کون حدیث ناسخ ہے کون منسوخ

(۱۵) علم طب النبی۔ وہ علم ہے جسمین ان احکام طبیہ سے بحث کیجاتی ہے جو حدیث مین وارد ہوے ہین اسمین قواعد طبیہ و معالجات وادویہ و اغذیہ سب شامل ہین۔

(۱۶) علم المواعظ۔ وہ علم ہے جسمین ان اسباب سے بحث کی جاتی ہے جو منہیات سے ممانعت اور ماموراتکیجانب رغبت دلانے سے متعلق ہین ایسی خطابت کے ساتھ جو عامۂ خلق کے مناسب طبع ہو مبادی اسکے احادیث سید المرسلین و آئمہ طاہرین و حکایات زہاد و صالحین و واقعات اشرار و فاسقین ہوتے ہین جنکو سنکر قلوب متاثر ہون تاکہ اخلاق و اعمال درست ہو سکین۔

(۱۷) علم الادعیۃ والاوراد۔ وہ علم ہے جسمین ماثورہ و اوراد مشہورہ سے باعتبار انکی تصحیح و ضبط و بیان خواص و اوقات و اعداد ذکر و شرائط متعلقہ سے بحث کیجاتی ہے۔

(۱۸) علم الزہد والورع۔ زہد کے معنی دنیا سے روگردانی اور بخوف حرام ترک شبہات کرنا اور ورع کے معنی ترک حلال بخوف وقوع شبہات کرنا پس یہ وہ علم ہے جسمین ان امور کے اصول و قواعد سے بحث کیجاتی ہے۔

(۱۹) علم صلواۃ الحاجات۔ وہ علم ہے جسمین نمازہاے مستحبہ و نوافل وغیرہ وغیرہ کے آداب و شرایط و اوقات و منافع و دیگر امور متعلقہ سے بحث کیجاتی ہے۔

فروع اصول فقہ

(۱) علم تبیین المصالح المرعیۃ فی الشرع۔ یہ وہ علم ہے جس سے حکمتین وضع قوانین دینیہ و مصالح نظام شریعت محمدیہ معلوم ہوتے ہین تاکہ کوئی حکم قابل جرح و قدح نہو اور احکام الٰہی کی اطاعت بوجہ اتم عمل مین آئے اور اُن احکام پر کامل وثوق و اطمینان ہوکر اُنکے عمل کرنے کی جانب نفوس مین شوق و رغبت پیدا ہو اور اُنکے خلاف میلان نکرین۔

(۲) علم نظر (۳) علم مناظرہ (۴) علم خلاف (۵) علم جدل بھی اسکے فروعات مین ہین جنکی تعریفات علوم متعلقہ اذہان مین بیان ہو چکے۔

فروع علم فقہ

(۱) علم الفرائض یعنے علم مواریث اور علم معاملات بیع۔ ہبہ۔ وقف۔ وصیت دیات۔ حدود و قصاص۔ اور مکاسب وغیرہ بھی اسمین داخل ہین۔ یہ سب فروعات علم فقہ ہین۔

(۲) علم الفتاوے۔ وہ علم ہے جسمین احکام فقہا سے نسبت جزئیۃ شرعیہ بحث کیجاتی ہے تاکہ مسائل کے اجرا مین سہولت ہو۔

(۳) علم القضا۔ وہ علم ہے جسمین قضایا و فیصلہ جات شرعیہ و آداب قضا کی بحث کیجاتی ہے۔

(۴) علم حیل شرعیہ گو کہ ابواب فقہ مین داخل ہے مگر اسمین جداگانہ کتابین مدوّن ہین۔

(۵) علم طب الشرعی۔ واضح ہو کہ تدبیر حفظ صحت انسانی مین دو علم ہین ایک تو طب بدنی جسکا ذکر ہو چکا دوسرا علم طب مدنی جسکو طب شرعی کہتے ہین مراد اس سے وہ فن ہے جسمین اُن ضوابط و قواعد سے بحث کیجاتی ہے جو کارروائی معاملات و فیصلہ مقدمات و اجرا احکام نظم و نسق مین حکام و عمال و قضاۃ کو رہنما ہون اور اجراے احکام مین وہ لوگ خطا سے محفوظ رہین۔

اصل ششم علوم متعلق بہ حکمت عملی

واضح ہو کہ شرایع انبیا سابقین سے جو منجانب اللہ بذریعہ وحی کے انبیا علیہم السلام کو تعلیم ہوئے حکما سلف نے بہت احکام استنباط کرکے ایسے قوانین بنائے جنسے تکمیل اخلاق و انتظام منزل و تدبیر مدینہ و ملک حاصل ہو انھین قوانین کا نام حکمت عملی رکھا۔

علوم جو کہ اصول حکمت عملی ہین

(۱) علم اخلاق۔ خلق سے مراد وہ ہیئت راسخہ نفس کی ہے جس سے افعال پسندیدہ کا صدور بلا فکر و غور ہو سکے۔ پس اگر وہ افعال عقلاً

وشرع پسندیدہ ہون تو انکو اخلاق حسنہ کہتے ہین اور اگر وہ افعال
ناپسندیدہ عقل وشرع ہون تو انکو اخلاق سیئہ کہتے ہین پس یہ وہ علم ہے
جس سے انواع فضائل ورذائل انسانی معلوم ہوتے ہین اور وہ تدابیر
دریافت کیے جاتے ہین جنسے کسب فضایل ودفع رذایل ہوسکے۔

(۲) علم تدبیر منزل وہ علم ہے جسمین احوال مشترکہ مابین زوج وزوجہ واولاد
وخدام مین اعتدال وانتظام قائم رکھنے اور جو امور اعتدال کے خلاف
ہین اُنکے علاج سے بحث کیجائے۔

(۳) علم سیاست مُدن وہ علم ہے جسمین احوال مشترکہ مابین بادشاہ رعیت
اور مابین رعایا وبرایا اصلاح واعتدال قائم رکھنے سے بحث کیجاتی ہے
اس فن مین سب سے بہتر کتاب السیاست ہے جو ارسطاطالیس نے
اسکندر کے واسطے لکھی اور کتاب آراء المدینۃ الفاضلہ مصنفہ ابونصر
فارابی۔ وکتاب اخلاق ناصری مصنفہ خواجہ نصیر الدین طوسی علیہ الرحمہ
نہایت جامع ہے۔

علوم جوکہ فروع حکمتِ عملی ہین

(۱) علم ادب بادشاہان (۲) علم ادب وزرا وحکام (۳) علم ادب معاشرت بادوستان ودشمنان ودیگر اصناف مردمان	ان علوم کے تعریفات انکے نامون سے ظاہر ہین اور تفصیلات انکے ائندہ مذکور ہون گے

(۴) علم احتساب وہ علم ہے جسمین اُن امور کی اصلاح سے بحث کیجائے
جو اہل شہر وملک کے معاملات مین جاری ہین۔ اور جنکے بغیر تمدن کی

تکمیل ممکن نہین - امور مین قانون عدالت و انصاف کو مرعی رکھنا تاکہ طرفین سے معاملات درست رہین اور اصلاح حال بندگان خدا اس طریقہ پر ہو جس سے انکی عیش مین خلل نہ پڑے ایک دوسرے پر جبر و تعدی نہ کر سکے اور ہر امر کا نظم درست رہے -

(۵) ترتیب العساکر وہ علم ہے جسمین ترتیب لشکر و تمیز مابین شجاع و بزدل و درستی سامان جنگ و استمالت و تالیف قلوب اہل لشکر اور ان کی راحت و آسایش تعلیم فنون جنگ و دیگر جملہ امور متعلقہ سے بحث کیجاتی ہے

(۶) علم الوضع وہ علم ہے جسمین تفصیل وضع کی اور اسکی تقسیم نوعی و شخصی و عام و خاص سے بحث کیجاتی ہے -

اصل ہفتم علوم متعلق بتصفیہ باطن

واضح ہو کہ علم باطن سے مراد معرفت احوال قلب اور اسکو رذائل سے پاک اور فضائل سے آراستہ کرنا - اسکو علم طریقت و حقیقت بھی کہتے ہین - لیکن یہ حالت بدون ریاضت نفس و تہذیب اخلاق کے حاصل نہین ہو سکتی جسکی بنیاد پیروی شریعت مصطفوی پر مبنی ہے یعنے بہ پابندی شریعت جہاد نفس کر کے باطنی کمال حاصل کیا جاوے - پس علم تصفیہ باطن کا جاننا دو طریقہ سے ہوتا ہے - ایک بطریق نظر یعنے ان علوم کو حاصل کرے جو موجب کمال نفس انسانی اور ملقب بہ حکمت و شریعت ہین دوسرے بطریق عمل یعنے عمل بہ مقتضائے علم کے ہو جو کہ اصل غایت معرفت خدا کی ہے - لہذا علم متعلق بقسم اول کو دراست کہتے ہین - جسمین تمام

علوم حکمیہ وشرعیۃ داخل ہین ۔ جنکے لیے درس کی ضرورت ہے ۔
اور علم متعلق بہ قسم دوم وراثت کہتے ہین ۔ کیونکہ وہ نتیجۂ عمل ہے جو کہ عمل سے حاصل ہوتا ہے ۔ الغرض علم تصفیہ باطن کے متعدد نام ہین ۔ علم حال ۔ علم مکاشفہ ۔ علم سلوک ۔ علم تصوف ۔ علم حقائق ۔ انکے تعریفات درج ذیل ہین ۔

(۱) علم الحال سے مراد یہ ہے کہ مشاہدۂ آثار قدرت ونشانات حکمتہ ربانی سے معارف حقہ حاصل ہونا اور موجودات کے دقائق وباریکیون کو سمجھکر توحید وصفات ذوالجلال کا عرفان اور کیفیت وجدانی پیدا ہونا ۔

(۲) علم مکاشفہ اس سے مراد وہ نور ہے جو قلب مین حاصل ہو بعد اسکے تطہیر وتزکیہ کے صفات ذمیمہ سے اور اس نور کے ذریعہ سے وہ امور اسپر منکشف ہوجاہین جنکے اسماء والفاظ پہلے سے معلوم تھے مگر انکے معانی ومطالب بوجہ توہمات گوناگون نہین کھلتے تھے یہانتک کہ رفتہ رفتہ معرفت حقیقی ذات وصفات الٰہی کے ساتھ حاصل ہوجاے اور خلاق عالم کے افعال حکمت ومصلحت دنیا واخرت کے پیدا کرتے ہین معلوم ہونے لگین تاکہ انسان اپنے اغاز وانجام سے بخوبی ماہر ہوکر سعادت ابدی حاصل کرسکے الغرض یہ وہ علم ہے جو بدون توفیق الٰہی حاصل نہین ہوسکتا

(۳) علم سلوک سے مراد معرفت نفس اور اُسکے احوال متعلقہ کی ازروے وجدان اور علم بہ حقائق ومنازل معرفت واحوال موجودات سے طاعت کامل وتوجہ باالخلاص پروردگار کیجانب حاصل ہونا چنانچہ علم حقائق موجودات کی منزلون سے جب سالک گذر جاتا ہے تو اُس بحر ناپیدا کنار مین داخل ہوتا ہے جسکا نام علم القلوب وعلم المعارف وعلم الاسرار ہے اور اُسیکو

علم اشارہ بھی کہتے ہین موضوع اس علم کا ریاضت نفس و اخلاق ہے کیونکہ اسکے عوارض ذاتیہ سے اسمین بحث کیجاتی ہے ان مفہومات کو ظاہر پرست نہین سمجھتے اور غیر مربوط مطالب و مقاصد کے تخیلات پیدا کرتے ہین ورنہ اصل مین مراد اس سے عمل بمقتضاے علوم حقہ بجا لانا۔

(۴) علم تصوف وہ علم ہے جس سے کیفیت ترقی کرنے اہل کمال کی بقدر طاقت بشری درجہ ادنےٰ سے مدارج کمال انسانی پر معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ان درجات و مقامات کا کماحقہ معلوم ہونا غیر ممکن ہے کیونکہ عبادات روحانیہ کے لئے ایسے الفاظ معین نہین جنکی صراحت اہل لغت بیان کرسکین اُن عبادات کا مطلب اُسی شخص کو معلوم ہوسکتا ہے جو لذت دنیا سے بے پروا اور جہاد نفس و ریاضت باطن مین مستغرق ہو چنانچہ علم مکاشفہ اسیکا ثمرہ ہے۔ اس علم کا چرچا دوسری صدی ہجری مین ہوا اور اول وہ شخص جو صوفی کے نام سے موسوم ہوا وہ ابو ہاشم تھا جس نے ۱۰۵ھ ایک سو پانچ ہجری مین وفات کی اگرچہ اصل غرض پر نظر کرکے یہ علم داخل علوم شرعیہ ہے مگر اسکے صحیح مطالب و مقاصد سمجھنے اور اصلی اغراض حاصل کرنے مین ایسی فاحش خطائین صادر ہوئین جس جستجو مین مذہب اسلام کے اصول سے انحراف ہوگیا جو کاملین متصوفہ ہوے اُن کا مسلک حکماء اشراقین کا ہوگیا جو کہ قائل اُلوہیت تو ضرور تھے مگر نبوت و ناموس اکبر کا اتباع نہین کرتے تھے چنانچہ جو طریقہ اہل تصوف نے معرفت آلہی کا نکالا وہ نہ تو رسول اللہ و اہل بیت رسول نہ صحابہ کبار نے کبھی اختیار کیا نہ اسکی ہدایت فرمائی یعنے مدتون اعتکاف کرنا تعلقات دنیوی سے انقطاع کرلینا اس عنوان سے نفس کشی کرنا جو بصراحت شریعت محمدی نے حرام کی ہے

اور اب تو یہ بھی نہ رہا صرف تصوف کا لقب بطور پیشہ کے رہ گیا۔ لفظ تصوف کا اشتقاق از روے قواعد عربیہ صحیح طور پر واضح نہین ہوتا سواے اسکے کہ یہ ایک مخصوص لقب قرار دے لیا گیا ہے۔ بعض کا قول ہے کہ یہ صفا یا صفہ سے مشتق کیا گیا مگر از روے قاعدہ لغوی یہ صحیح نہین۔ اور بعض کہتے ہین کہ صوف سے مشتق ہے کیونکہ یہ لوگ مخصوص لباس صوف پہنتے تھے۔ الغرض یہ حضرات شریعت کو علم ظاہر کہتے ہین اور علم باطن کا نام طریقت رکھا ہے جس سے علم تصوف و علم سلوک و علم اسرار مراد لیتے ہین۔ اور عملاً اپنے کو شریعت ظاہری کا پابند اور مکلف نہین جانتے۔ بالجملہ یہ مقام زیادہ ایراد و تحقیق کا نہین صرف اسقدر سمجھنا کافی ہے کہ تصوف محمود و پسندیدہ سے مراد علم باطن ہے جسکو اصطلاح شرع مین زہد کہتے ہین۔ کہ زاہد کی نگاہ مین طلا و خاکستر ایک درجہ پر ہو اور اہل دنیا اسکی مدح کرین یا مذمت مگر وہ دونون امرون پر کچھ متوجہ نہو اُسکا شغل عبادت الٰہی ہو اور ہر امر مین طاعت ایزدی کے سوا زخارف دنیوی کی جانب مائل نہو۔ ایسا ہی شخص صوفی حقیقی ہے۔

علم وراثت

واضح ہو کہ علم وراثت یعنے عمل بمقتضاے علم کے چار اقسام ہین جو شخص انکو اپنا ملکہ قرار دے لے وہی سالک و عارف و صوفی کامل ہے۔

قسم اوّل علوم متعلق بعبادات

(۱) علم اسرار طہارت اسکے چار مراتب ہین۔ اوّل طہارت ظاہری حدث و جنبث سے جیساکہ علم فقہ مین مذکور ہے۔ دوم تطہیر جوارح کی گناہونسے کیونکہ گناہ کا تعلق قلب سے ایساہی ہے جیسے گندگی کا تعلق بدن سے۔ سوم تطہیر قلب کی اخلاق ذمیمہ سے جسکی نسبت روح کے ساتھ اسطرح ہے جیسے گناہ کی نسبت قلب کے ساتھ۔ چہارم تطہیر السر یعنے ذوق قلبی کو یاد خدا مین خالص کرنا کیونکہ سوائے اسکے دوسری جانب التفات کرنا بہ نسبت سر کے ایساہی ہے جیسے اخلاق ذمیمہ کی نسبت روح کے ساتھ مگر یہ اخری طہارت سوائے انبیا و اوصیا علیہم السلام کے اورون کو حاصل نہین ہوتی اور مدعی اسکے یقیناً راست گو نہین۔

(۲) علم اسرار الصلواۃ۔ اسکے دو جزو ہین۔ ایک پابندی اُن شرائط کی جنکے بغیر نماز درست نہین ہوتی وہ کتب فقہ مین مذکور ہین۔ دوسرے وہ شرائط جنکے بغیر نماز مکمل و قابل قبول نہین ہوتی بس وہ شرائط باطنی و اعمال قلبی ہین مثلاً خشوع یعنے قلب کو حاضر رکھنا۔ اِدھر اودھر کے خیالات اسمین نہ پیدا ہونے دینا۔ تعظیم عظمت الٰہی سے دل کا متاثر ہونا۔ خوف یعنے اپنے معاصی اور جلال کبریائی پر نظر کرکے حالت خشیت پیدا ہونا رجا یعنے باوجود گناہ گار ہونیکے لطف الٰہی و رحمت ایزدی کا متوقع رہنا۔ عجز و انکسار وغیرہ الغرض نماز ایک ادب ہے جو عبد کو معبود کے سامنے بجالانا چاہیے جسمین بیشمار اخلاقی فوائد پوشیدہ ہین۔

(۳) علم اسرار الزکوۃ۔ اسکے بھی دو جزو ہین ایک تو لحاظ اُن شرائط کا جو کہ کتب فقیہ مین مذکور ہین اور دوسرے یہ کہ اسکے اصل اغراض کو سمجھنا کہ ادائے زکواۃ کا حکم ایک امتحان اس بات کا ہے کہ عبد کو حکم معبود کے

مقابلہ مین مال دینا محبوب نہین - دوسرے یہ کہ مال کو صرف کر کے
عمل خیر کا کسب کرنا بہ نسبت اُسکے ذخیرہ کرنیکے افضل ہے - تیسرے یہ کہ اپنی
کمائی سے اپنے بنی نوع کے حقوق مشترکہ ادا کرنا داخل فضیلت انسانی ہے -
چوتھے یہ کہ نفس کو صفت بخل سے پاک کرنیکا یہ عمدہ طریقہ ہے پانچوین یہ کہ بیکس
و محتاج کے قلب کو خوش کرنا صفت خداوندی یعنے ترحم سے اپنے کو آراستہ کرنا ہے
چھٹے یہ کہ اس سے متعدد قومی و ملکی منافع حاصل ہوتے ہین ساتوین یہ کہ حفظ
جان و مال کا ایک مطمئن ذریعہ ہے - آٹھوین یہ کہ اس سے انسان ہر دل عزیز ہوتا
ہے - پھر آداب اداے زکوۃ کو ملحوظ رکھنا لازم ہے کہ ریا و سمعہ یعنے دکھانے
اور سُنانے کے لیے نہو - اظہار کر کے فقیر کی ہتک حرمت نکرے تمنن سے
اُسکے دلکو نہ دُکھاے اپنے دلمین خود بینی نہ پیدا ہو - ناقص و خراب چیز کو
زکوۃ مین نہ دے بلکہ وہ چیز دے جو اپنے کو مرغوب و محبوب ہو - اپنے مال سے
اُن اشخاص کی اعانت کرے جو دنیا سے علحدہ ہو کر طلب آخرت مین مشغول
ہین اور کوئی ذریعہ معاش کا نہین رکھتے اور علماء دین کی اعانت کرے
جو بحالت بے استطاعتی ہدایت و تعلیم بندگان خدا مین مشغول ہین اور متقی
و پرہیز گار کی امداد کرے جو ناجائز وسائل سے کسب معاش نہین کرتے لہذا
تنگدست و پریشان حال رہتے ہین - اور وہ فقرا جو ذریعہ معاش کا نہین رکھتے
مگر اپنے فقر کو چھپاتے ہین اور مصیبت زدہ لوگ یعنے محبوس و یتیم و مریض و
قرضدار اور اقارب و ذوی الارحام - الغرض زکوۃ کے معنے پاک کرنیکے
ہین یہی وجہ تسمیہ اس عبادت کی ہے کہ اس سے پاکیزگی مال و اخلاق کی حاصل
ہوتی ہے -

(۴) حلم اسرار الصوم - اسکے تین مراتب ہین اول صوم عام یعنے بطن و اندام

پوشیدہ کو قضا شہوات سے باز رکھنا۔ دوسرے صوم خاص یعنے اعضا وجوارح کو صدور معصیت سے روکنا۔ تیسرے صوم خاص الخاص وہ یہ ہے کہ آنکھون کو محرمات ومکروہات اور ان چیزونسے باز رکھنا جو سوائے یاد خدا کے دوسری جانب رغبت دلائین۔ کانون کو ممنوعات کے سُننے سے باز رکھنا۔ اسی طرح ہر عضو کو اُسکے افعال مکروہ سے روکنا۔ بطن کو مشتبہ اشیا اور وا قت افطار استکثار طعام سے باز رکھنا تا کہ شکم سیری قلب غافل ہوجائے الغرض یہ وہ عبادت ہے جس سے نفس کشی۔ ترحم۔ خلوص دوسرون کی اذیت جوع کا اندازہ۔ صفائی باطن۔ تحمل۔ رقت قلب۔ درستی اخلاق اظہار عبودیت اور دیگر بیشمار منافع حاصل ہوتے ہین جو اہل بصیرت پر مخفی نہین

(۵) علم اسرار الحج۔ اسکے آداب واعمال مقررہ مین عجیب عجیب حکمتین اور فوائد ظاہر ہوتے ہین۔ مثلاً جستجوے نفقہ حلال۔ ترک فسق وجدل مشقت جسمانی۔ انکسار نفس۔ ترک تفاخر۔ ترک خون ریزی۔ تجرد نفس پرہیزگاری۔ یاد مرگ۔ یاد حشر۔ یاد حساب روز آخرت۔ یاد رحمت الٰہی یاد شفاعت مصطفوی۔ اظہار عبودیت۔ خوف عقاب۔ امتحان قلب۔ وسائل انس باہمی۔ ذرایع معلومات قومی وملکی۔ حصول فوائد تمدنی مساوات باہمی وغیرہ وغیرہ جنکو صاحب فہم اداب وارکان حج پر غور کرنے سے معلوم کرسکتا ہے۔

(۶) علم اسرار الخمس۔ اسکے اغراض وفوائد۔ اُن مصالح پر مبنی ہین جو قیام حکومت دینی ونظم ملک کیواسطے ضروری ہین اور اُنکا سمجھنا آداب وشرائط مقررہ علم فقہ پر موقوف ہے۔ یہان زیادہ صراحت کی ضرورت نہین۔

قسم دوم علوم متعلق بہ عادات

(۱) علم آداب اکل۔ یہ وہ علم ہے جس مین حلت طعام بہ اعتبار اُسکی ذات واصل کے اور پھر حلیت اُسکی از روے کسب کے و دیگر تمام اداب متعلقہ طعام سے بحث کیجاتی ہے جسکی تفسیریح کتب احادیث مین مذکور ہے۔

(۲) علم آداب الحسبتہ جسمین شرایط محتسب سے بحث کیجاتی ہے کہ عالم و عادل و بے طمع و خوش خلق و پرہیزگار ہو۔

(۳) علم آداب السفر جسمین ان ضروریات سے بحث کیجاتی ہے جو لوازمات سفر اور موجب اختیار کرنے سفر کا ہوتے ہین اور تمام اداب سفر و ہمسفر سے بحث کیجاتی ہے۔

(۴) علم اداب السماع والوجد۔ اہل تصوف اسکو عموماً مباح جانتے ہین کسی طور پر کیون نہو انکا قول ہے کہ آواز طیب و پاکیزہ دو قسم پر ہے ایک موزون اور ایک غیر موزون آواز موزون یا تو قابل فہم ہے یا نہین۔ پس نغمہ عنادل وطیور کا سنا شرعاً جائز ہے یا اشعار جو کہ مضامین باطلہ پر مشتمل نہون انکا بلحن و خوش آوازی سُنا حلال ہے اسکے سوا اگر غنا ہو تو وہ قطعاً حرام ہے واضح ہو کہ کلام موزون و آواز طیب محرک قلب ہوتی ہے خواہ از روے سرور کے یا انقباض کے۔ اس سے نشاط حاصل ہو یا غم۔ اور یہ حالت انسان کی طبیعت مین فطرتاً مرکوز ہوتی ہے یہانتک کہ اطفال خُرد سال بلکہ حیوانات بھی اُس سے متاثر ہوتے ہین۔ پس اس بنا پر عام حکم اسکی حرمت یا اباحت پر نہین لگایا جاسکتا بلکہ بہ اختلاف احوال قلب و نوعیت نغمہ و لحن اسکے متعلق احکام مختلف ہین چنانچہ شرع انور نے بہ اعتبار مضامین حقہ و باطلہ و طرز اصوات احکام صادر فرمائے ہین یعنے تحریرہ و زمزمہ کو جو کہ نہایت درجہ محرک قلب ہے حرام فرمایا ہے اور لحن خوش اسلوب و صداے مرغوب مین مضامین حقہ کے

ادا کرنے کو حلال کیا ہے۔ یہ امر مخفی نہین کہ غنا سے وہ امور قلب مین جاگزین اور ایسی خیالات کی تحریک ہوتی ہے جنکا تصور خلاف اخلاق وخلاف شرع ہے اور ظاہر ہے کہ تحریک قلب بنا تمام افعال کی ہوتی ہے پس جو چیز بنا افعال حرام وتصورات باطل کی ہو وہ حرام ہوگی۔

(۵) علم اداب صحبت ومعاشرت با اصناف خلق۔ اس علم کی تعریف انھین الفاظ سے ظاہر ہے غرض اس علم سے یہ ہے کہ ہر صحبت کے آداب اور اپنا طرز معاشرت ہر شخص کے ساتھ انسان کو ایسا رکھنا چاہیے کہ کوئی اس سے ملول ومتنفر نہو بلکہ وہ ہر دل عزیز رہے۔

(۶) علم آداب عزلت وہ ہے جسمین فضائل وآفات وآداب عزلت سے بحث کیجائے۔ عزلت کے اغراض واقسام متعدد ہین مثلاً عبادت وتوجہ معبود کے لیے اوقات معینہ پر عزلت کرنا یا صدور معاصی وریاکاری کے لیے عزلت کرنا یا شر وفتنہ سے حفاظت کے لیے گوشہ نشینی اختیار کرنا یا لوگون سے انقطاع طمع کے لیے یا سفہا وجہال سے کنارہ کشی کے لیے پس ان اغراض مین سے جو عقلاً وشرعاً مستحسن ہین۔ اُنکے لیے عزلت کرنا بھی مستحسن ہے۔ اور جو اغراض مذموم وقبیح ہین اُنکے لیے عزلت گزینی بھی مذموم وقبیح ہے۔

(۷) علم اداب الکسب۔ جسمین اس امر سے بحث کیجاتی ہے کہ کسب حلال کے کیا طریقے ہین اور کسب حرام سے کس طور پر اجتناب ہوسکتا ہے۔ کون سے مکاسب حلال ہین اور کونسے حرام اور انکو آداب کو کس طرح ملحوظ رکھنا چاہیے کہ ارتکاب غبن وبددیانتی وغیرہ نہو۔

(۸) علم آداب نبوت۔ اس سے یہ مراد ہے کہ ان اخلاق حسنہ کو اختیار کرنا اور انکی عادت ڈالنا چاہیے جنسے پیروی حکم خدا ہو جیساکہ قرآن مجید مین

ارشاد فرماتا ہے کہ قُل اِن کُنتُم تُحِبُّونَ اللّٰہَ فَاتَّبِعُونِی یُحبِبکُمُ اللّٰہُ وَیَغفِر لَکُم ذُنُوبَکُم یعنے کہو اے پیغمبر کہ اگر تم لوگ خدا کو دوست رکھتے ہو پس میری پیروی کرو تاکہ خدا تمکو دوست رکھے اور تمھارے گناہونکو بخشدے اور آنحضرت ارشاد فرماتے ہین کہ بُعِثتُ لِاُتَمِّمَ مَکَارِمَ الاَخلَاقِ یعنے مین اسلیئے مبعوث برسالت ہوا ہون کہ اخلاقی بزرگیون کو پورا کرون۔ الغرض آداب نبوّت سے مراد اخلاق نبوی کی پیروی کرنا۔

(۹) علم آداب النکاح۔ جسمین اس امر سے بحث کیجاتی ہے کہ اپنی منکوحہ سے کیا سلوک کرنا چاہیے اور کن اخلاق سے پیش آنا چاہیئے جس سے وہ خوش رہے زوجہ کو خوشنود رکھنا یہ بھی ایک عبادت ہے کیونکہ خالق عالم نے اُسکو جفت اسلیئے قرار دیا ہے تاکہ سلسلہ نوع بشری قائم رہے اور انیس وجلیس شوہر کی ہو۔

قسمِ سوم علوم متعلق بہ اخلاق مہلکہ

(۱) علم عجائب القلب۔ واضح ہو کہ قلب دو معنے مین مستعمل ہے ایک معنی تن تو مراد اُس سے وہ ٹکڑا گوشت کا ہے جو بشکل صنوبری سینہ مین بائین جانب لٹکا ہوا ہے اُسکے اندر خون سیاہ ہوتا ہے جس سے بخار لطیف اُٹھکر تمام بدن مین سرایت کرتا ہے اور اُسی سے حواس ظاہری و باطنی پیدا ہوتے ہین۔ چونکہ اس قسم کا قلب تمام حیوانات مین ہوتا ہے لہذا جو بخار اس سے پیدا ہوتا ہے اُسکو روح حیوانی کہتے ہین۔ دوسرے معنی مین لفظ قلب اُس جوہر ربانی و نورانی کے لئے مستعمل ہے جو عالم قدس سے نازل

ہو کر قلب لحمی سے متعلق ہوتا ہے وہی مکلف احکام شرعیہ و مخاطب حضرت ذو الجلال ہے اُسیکی وجہ سے انسان مستحق ثواب و عقاب ہوتا ہے لہذا اُسکو روح انسانی کہتے ہین۔ پھر یہ کہ انسان کے لیے ایک نفس جو اُسکے بدئمین بطور ایک قوت کے حلول کئے ہوے ہے اسی سے قوت شہوت و غضب متعلق ہے۔ روح انسانی و نفس انسانی مین ہمیشہ مجادلہ رہا کرتا ہے اور ان دونون کے تحت مین دیگر قوتین بھی ہین جو ایک دوسرے سے مجادلہ کرتی رہتی ہین۔ اور عقل ایک ایسا جوہر عالی ہے جو انمین حق و ناحق کی تمیز بتاتی ہے مفصل کیفیت انمین مخاصمت اور عقل کی حکمرانی کی اپنے مقام پر آئندہ بیان ہوگی۔ اس مقام پر مقصود یہ ہے کہ ان تغیرات قلبی کو جاننا جنسے مختلف ارادات و مرادات متعلق ہوتے ہین یہی موضوع اس علم کا ہے نہیں تغیرات حالات قلبی انواع مہالک انسان کو پیش آتے ہین۔

(۲) علم آفات اللسان۔ وہ علم ہے جسمین کیفیات افعال و حرکات لسانی سے بہ اعتبار اُنکے نتائج و ثمرات کے بحث کیجائے۔ یعنے اپنے کلام کے نتائج کو جاننا کہ اس سے کیا کیا آفتونکا سامنا ہو جاتا ہے۔ کسی عضو کے لیئے اتنے امراض نہین جس قدر زبان کے لیے ہین اُسکے نقصانات و آفات لاعلاج ہین ذرہ سے کذب و بدگوئی سے کیا مفاسد برپا ہو جاتے ہین۔ پس موضوع اس علم کا کلام ہے کہ اسکو کن مواقع پر کس عنوان سے ادا کرنا چاہیئے اور کہان سکوت کرنا مناسب و باعث نجات ہے۔

(۳) علم آفات الغضب۔ حقیقت غضب کی یہ ہے کہ وہ ایک حرارت ہے جو باطن سے اوٹھتی ہے تاکہ بدن سے دفع ضرر کرے کیونکہ بدن کی حفاظت کے لیے خداوند تعالے نے آتش غضب کو پیدا کیا مگر اسکے درجات ہین

جن مین درجۂ اعتدال مستحسن ہے باقی مذموم - آسکے تفصیلات علم اخلاق مین مذکور ہونگے -

(۴) علم آفات الکبر - مراد کبر سے وہ حالت ہے کہ انسان اپنے کو دوسرے پر فوقیت دے خواہ بلحاظ علم - یا قدر - یا قوت - یا مال - یا حسن و جمال - یا خدم وحشم - پس ہر حال مین کبر بدترین خصلت ہے خصوصًا جبکہ خدا اور رسول ؐ کے مقابلہ مین ہو - جیساکہ فرعون و ابوجہل وغیرہ نے کیا اسکے آفات کی کوئی حد نہین - زیادہ تفصیلات و معالجات اسکے آئندہ علم اخلاق کے ذیل مین بیان ہونگے -

(۵) علم آفات المال - اسکے آفات دینی و دنیوی بیشمار ہین ہمیشہ معاصی وشہوات کی رغبت کا یہی سبب ہے پس ان آفات کا جاننا یہی موضوع اس علم کا ہے -

(۶) علم آفات الغرور - مراد غرور سے تسکین نفس حاصل ہونا اُس چیز سے جو موافق اپنی خواہش کے ہو اسکی طرف میلان طبیعت کا بوجہ شبہات شیطانی ہوتا ہے مثلاً اپنے علم یا دولت وثروت وغیرہ پر غرہ کرنا - اسکے بھی بیشمار افات ہین انکا جاننا اور اپنے کو اُن آفات سے بچانا یہی غایت اس علم کی ہے -

(۷) علم آفات العجب یعنے خود بینی کہ اپنے مین کوئی فضیلت سمجھکر مسرور ہو گو کہ دوسرے پر فوقیت حاصل ہونیکا خیال نہ کرے - اسکے افات بھی بہت ہین اسی سے تکبر پیدا ہو جاتا ہے اپنے گناہونکو بھول جاتا ہے اور ارتکاب معاصی مین اقدام کرتا ہے اسکے معالجات و تفصیلات علم اخلاق مین ذکر کئے جائین گے -

(۸) علم آفات الریاء یا مرادیہ ہے کہ ظاہر مین کار نیک خوشنودی خدا کیلئے

کرنا اور مقصود اُس سے اپنی مدح وثنا یا دیگر منافع منوی ہون اسکے آفات کو جاننا اور اُنسے اجتناب کرنا موضوع اس علم کا ہے۔

(۹) علم آفات الجاہ (مرتبہ) واضح ہو کہ سبب حب جاہ کا یہ ہے کہ روح انسانی ایک امر ربانی ہے۔ جسکا تعلق عالم ملکوت سے ہے لہٰذا وہ بالطبع علم وقدرت وآزادی کو پسند کرتی ہے پس جب علم حاصل ہوا تو عجائب مصنوعات حق پر تسلط حاصل کرتی ہے اور قدرت کے ذریعہ سے دیگر ابناء جنس کے مال وعرض پر مسلط ہوتی ہے اور آزادی کیوجہ سے استغنا کو دوست رکھتی ہے۔ لیکن یہ سب توہم باطل ہے اور حبِّ جاہ داخل جہالت ہے۔ زیادہ تفصیلات اِسکے اپنے مقام پر مذکور ہونگے یہان صرف تعریف اجمالی مقصود ہے۔

(۱۰) علم آفات الدنیا۔ مراد اس سے تمام وہ امور ہین جو زندگانی سے وابستہ ہون جیساکہ آخرت سے مراد وہ امور ہین جو بعد موت پیش آئین پس امور دنیاوی تین قسم پر ہین ایک۔ وہ امور جنکی لذّت عاجل ہے مثلاً معاصی اور مُباحات۔ دوسرے وہ امور جنکی لذّت عاجل اور اجل ہے جیسے علم وطاعات تیسرے وہ امور جنکی لذت ان دونون مین متوسط درجہ پر ہے۔ بعض تمام وہ لذائذ جو کہ امور آخرت بجالانے پر استعانت کرین۔ مثلاً لذّت طعام محض اس لیے کہ باعث حیواۃ ہو لذّت لباس اسلیے کہ ستر عورتین اور سرما وگرما سے حفاظت ہو لذّت نکاح اس لیے کہ بقائے نسل رہے۔ الغرض تمام لذات کے افراط وتفریط سے جو آفات پیدا ہوتے ہین انکا جاننا موضوع اس علم کا ہے۔

قسم چہارم علوم متعلق بہ اخلاق نجات دہندہ

(۱) علم معاملہ۔ مراد اُس سے علم احوال قلب ہے خواہ وہ محمود و پسندیدہ ہو۔ جیسے صبر و شکر و خشیۃ و رضا و زہد و تقوےٰ و سخا و صدق و اخلاص و معرفت خدا وغیرہ اِن حالات کی حقیقت کا جاننا اور اُن اسباب کا جاننا جنسے یہ فضایل حاصل ہوتے ہین اور اُن کے ثمرات و علامات کو پہچاننا اور معالجات اُن امور کے جو اِنمین سے ضعیف ہو گئے ہون یا جو زایل ہو گئے ہون اُنکے عود کرنے کی کوشش کرنا۔ یا وہ احوال جو کہ مذموم ہین مثلاً خوف فقر مقدیر غصہ و غضب حسد۔ کینہ۔ خیانت۔ اخلاق مغشوش۔ طلب عُلو۔ حُب ثنا حُب طول بقا۔ فخر و خیلا۔ عداوت بُغض۔ طمع۔ بخل۔ بزخ (سینہ نکالکر چلنا)۔ اشر و بطر (حصول نعمتہ پر بیحد مسرت ولنشاط) تعظیم اغنیا و توہین فقرا وغیرہ وغیرہ۔

الغرض ان تمام امور کی حقیقت کو جاننا اور انکے دفع کرنے کی کوشش کرنا اُسیکو علم بہ آخرت کہتے ہین پس جسطرح کہ اعمال ظاہری سے صحت و ہلاکت بدن متعلق ہے۔ اسیطرح ان اعمال سے صحت و ہلاکت روح متعلق ہے۔ انکا جاننا اور اُنپر عمل کرنا ہی فرائض انسانی ہین جو آیندہ بشرح و بسط بیان کیے جائینگے۔

(۲) علم ریاضت نفس سے مراد وہ مجاہدہ ہے جو نفس کی آراستگی اور اُسکو تابع عقل و شرع کرنے کے لیے کیا جائے اور اُن تدابیر سے اُسمین بحث کیجاتی ہے جنسے تہذیب نفس حاصل ہو اور وہ آئندہ اپنے مقام پر مذکور ہونگے۔

(۳) ہم فضیلت کسر الشہوتین۔ مراد اُس سے شہوت بطن و اندام پوشیدہ ہے انکا توڑنا اسلیے واجب ہے کہ قلب کے لیے دو جہتین ہین ایک عالم غیب کی جانب اور وہ عیوب و شہوات سے مبرا ہے۔ اور دوسری جہت عالم شہود کی جانب جو کہ الف و عادت سے مملو ہے کیونکہ اُسکا تعلق بدنسے ہے۔ اور بدن ان ہر دو شہوات کا محتاج ہے پس جس شخص کا میلان اسطرف غالب

ہو گا تو اُسکا تعلق عالم ملکوت سے جدا ہو جائیگا اور وہ دیگر حیوانات کے شمار مین آجائیگا اور جسنے بقدر حاجت اِن شہوات پر اکتفا کیا تو وہی سالک طریقت ہو کر مقامات اعلے و مراتب بلند پر پہونچے گا۔ طریقہ ان شہوات کے توڑنے کا علم اخلاق مین ذکر کیا جاے گا۔

(۴) علم آداب التوبہ۔ مراد اس سے حال مین ترک معاصی کرنا اور آئندہ کے لیے اُن سے اجتناب پر مستقل عزم رکھنا۔ اور گذشتہ پر نادم ہو کر اُنکی تلافی کرنا۔ اسیطرح سے کہ اپنے افعال پر غور و تامل کرے کہ مینے کسقدر طاعات و عبادات کو ترک کیا اور کسقدر معاصی عمل مین لایا اور اُنسے مغموم و ملول ہو کر خداوند تعالے سے طالب عفو ہو اور بحسب اعداد معاصی اعمال حسنہ بجالائے اسی طرح حقوق عباد ت پر نظر کرے اور اُنکی تلافی بندون سے چاہے کیونکہ بندون کے گناہ کو خداوند تعالے نہ بخشے گا جب تک بندہ اسکو نہ بخشدے آداب و شرائط توبہ مفصلاً کتب متعلقہ مین مذکور ہین۔

(۵) علم فوائد صبر (۶) علم منافع شکر (۷) علم منافع رجا (۸) علم منافع خوف خدا (۹) علم فوائد تواضع (۱۰) علم منافع قناعت۔ (۱۱) علم فوائد فقر (۱۲) علم فوائد زُہد (۱۳) علم فوائد توکل (۱۴) علم فوائد محبت بہ جناب خداوند تعالے (۱۵) علم فوائد شوق جانب خدا (۱۶) علم فوائد رضا (۱۷) علم فوائد صحت نیت (۱۸) علم فوائد اخلاص (۱۹) علم فوائد صدق (۲۰) علم فوائد انس بعبادات (۲۱) علم فوائد مراقبہ یعنے نگہداری نفس کی اور حضور قلب جانب خدا (۲۲) علم فوائد محاسبہ یعنے اپنے نفس سے اعمال و افعال کا حساب کرنا کہ کسقدر نیکی سرزد ہوی اور کسقدر بدی (۲۳) علم فوائد تفکر یعنے آثار قدرت وصنایع و بدایع الٰہی اور اُسکے نعمات مین غور کرنا اور اُسکی رضاجوئی کی

راہونکو سوچنا (۲۴) علم فوائد ذکر موت و بعث و نشر۔ اِن تمام علوم کے تعریفات انکے نام سے واضح ہین زیادہ صراحت کی گنجائش اس مقام پر نہین۔

باب چہارم دیگر علوم جو کہ اصول متذکر بالا سے خارج ہین

(۱) علم لدنی۔ یہ وہ علم ہے جو بندگان خاص و مقرب بلا واسطہ ملائکہ و انبیا خداوندتعالےٰ سے حاصل کرتے ہین جیسا کہ حضرت خضر علیہ السلام کے بارہ مین خداوندتعالےٰ قرآن مجید مین فرماتا ہے کہ اٰتَیْنَاہُ مِنْ لَّدُنَّا عِلْمًا۔ یعنے دیا ہمنے اُسکو اپنے پاس سے علم چنانچہ قصۂ سفری حضرت موسیٰ و خضر علیہما السلام متذکرہ قرآن مجید سے اس علم کی حالت ظاہر ہے پس مراد علم لدنی سے علم معرفت ذات و صفات و مرضیات الٰہی ہے ازروے علم الیقین بذریعۂ مشاہدہ و ذوق بوسیلہ بصیرت قلبی نہ کہ بواسطہ بصارت عینی۔

(۲) علم وحدت وجود۔ یہ وہ علم ہے جسکے مطالب عقل سے خارج اور نقل سے مخالف ہین بلکہ اس سے فتنہ ہاے دینی و دنیوی پیدا ہوتے ہین اور لوگ اس خیال باطل مین کافر ہوجاتے ہین اس علم کے لئے نہ تو کسی قسم کے اصول عقلیہ و نقلیہ منضبط ہین نہ اسکا مفہوم اہل تحقیق کی سمجھ مین آتا ہی اسلام مین بھی بعض لوگ اس خبط مین پڑ گئے مگر بجز الفاظ و عبارات غیر مربوط کے کوئی امر مطمئن اُس سے واضح نہین ہوتا نہ تو کتب سماویہ سے اس مسئلہ کا پتہ چلتا ہے نہ متقدمین و متاخرین علما و حکما نے اسکو قابل اعتنا تصور کیا نہ انبیا علیہم السلام نے اسکی صراحت فرمائی صرف اہل ہند اس

مسئلہ مین مستغرق و منہمک ہین یا اسلام مین چند صوفیہ ہین جنکا شمار اہل ورات
مین نہین کہ انھون نے علوم کتاب و سنت و تصنیفات حکما و اہل علم سے
اسکو لیا ہو بلکہ محض تخیلات اور توہمات بے سروپا پر اسکی بنیاد قائم ہے۔
(۳) علم زائرچہ۔ یہ چند قواعد عملی ہین جنسے امور غیبی کا استخراج کیا جاتا ہے
اور منسوب بہ ابی العباس احمد ایستی ہے جو کہ اعلم متصوفین چھٹی صدی ہجری
کے آخر مین بمقام مراکش گذرے ہین۔
الغرض خاص طریقہ و عمل کے ذریعہ سے امور مُغیبہ کا استفادہ اس سے
حاصل ہوتا ہے طریقہ عمل یہ ہے کہ ایک دائرہ عظیمہ بناتے ہین جسکے اندر
دائرہ ہاے متوازی افلاک و عناصر و روحانیات و مکونات و موجودات
و علوم وغیرہ وغیرہ قرار دیتے ہین۔ ہر دائرہ منسوب بہ افلاک و بروج
و عناصر وغیرہ ہے۔ انمین خطوط قائم کیے جاتے ہین جو کہ اونکے مراکز سے
شروع ہوتے ہین انکا نام اوتار رکھا ہے اور ہر وتر مین حروف قائم
کیئے ہین اور ان حروف کے اعداد کو انھین دوائر مین بخط غبار منتشر کیا ہے
اور زائرچہ یعنے دائرہ عظیمہ و نیز دیگر دوائر کے اندر علوم کے نام لکھے ہین
اور اُسکی پشت پر ایک جدول ہے جسمین بکثرت خانہ جات بنائے ہین جو کہ
ایک دوسرے کو طولاً و عرضاً تقاطع کرتے ہین۔ کُل تعداد
خانہ جات کی عرض مین پچپن ۵۵ اور طول مین ایک سو اکتیس ۱۳۱ ہے یہ خانہ جات
کچھ تو حروف سے اور کچھ اعداد سے ملو ہین اور دونون جانب زائرچہ کے
اشعار بحر طویل مین لکھے ہوے ہین جنسے جواب حل کیا جاتا ہے
کیونکہ یہ اشعار بطور معما و چیستان کے ہین۔ جواب کے نکالنے کا یہ طریقہ ہے
کہ اُصطرلاب سے طالع وقت نکالا اور جب درجہ برج کا معلوم ہو گیا تو

اُس برج کو زائرجہ مین دیکھا اور پھر قاعدۂ حسابی سے جو کہ اس بارہ مین مقرر کیا گیا ہے سوال کا جواب معلوم کرتے ہین۔

بہرحال غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ محض مناسبت وارتباط عالم علوی وسفلی سے ممکن ہے کہ بعض امور مخفی کا انکشاف اس عمل سے ہو جاتا ہو۔

مخفی نرہے کہ علم غیب یا امور غیبی کا اطلاق چند معنی پر ہے۔ ایک تو علم غیب اُن امور کے متعلق جنکو خداوند تعالے نے مخلوقات سے مخفی رکھا ہے۔ یعنے خزانۂ علم الٰہی مین داخل ہین اونسے تو ہرگز کسی بشر یا ملک کو اطلاع نہین ہو سکتی جب تک بذریعۂ وحی والہام ربانی آگاہ نکئے جائین دوسرے علم غیب اُن چیزون کے متعلق جو عالم ملکوت مین ہین اور انسان کے ادراک سے باہر ہین۔ انسے اطلاع حاصل ہونا علم نبوت وامامت کے ذریعہ سے ممکن ہے کیونکہ اُن حضرات کے نفوس کو بہت زیادہ تعلق علم ملکوت سے ہوتا ہے۔ تیسرے علم غیب اُن اُمور کے متعلق جو عالم شہود مین آگئے ہین مگر انسان کے حواس ظاہری سے اُنکا ادراک ممکن نہین۔ اُن امور سے مُطلع ہونا کبھی بذریعۂ علم نجوم کبھی بذریعۂ علم سحر۔ کبھی بذریعۂ حواس باطنی۔ کبھی بذریعۂ قوت عقلی کبھی بذریعہ اعمال مخصوصہ کبھی بذریعۂ ریاضت وصفائی نفس۔ کبھی بذریعۂ خواص الحروف کبھی بذریعۂ خیالات توہمیہ ممکن ہے چنانچہ لوگون کو اسکی تصدیق علماً وعملاً ہوتی رہتی ہے اور مزید مباحث اسکے آئندہ مذکور ہونگے۔

باب پنجم مذہب کا بیان

اس باب مین چند فصلین ہین

فصل اوّل حقیقت و ماہیت مذہب

مذہب کے لفظی معنے راہ کے ہین اور اصطلاحاً مراد اس سے وہ راہ ہے جو انسان زندگانی دنیا مین اختیار کرے تاکہ بہ آسایش منازل آخرت کے پسندیدہ مقام پر پہونچ جاے۔ پس اس اعتبار سے مذہب کے دو جز ہین ایک معاش دوسرے معاد ان دونون منزلون کے متعلقہ امور کا سرانجام پانا اس نہج سے جو مؤدی بہ صلاح وصواب ہو اصل غایت و غرض ہر فرقہ کے عقائد کی ہے۔ تمام مذاہب جو دنیا مین قایم ہین وہ اس عقیدہ مین متفق ہین کہ اس منزل اوّل مین وہ روش انسان کو اختیار کرنا چاہیے۔ جس سے پاک زندگانی اور قیام نوع بشری مین خلل نہ پڑے تاکہ انجام بہ خیر ہو اور دوسری منزل کی اذیتون اور زحمتون سے نجات ملے یہی دوسری منزل موسوم بہ معاد یعنے جاے واپس سمجھی جاتی ہے۔ الغرض آج کے لیے وہ عمل کرنا جو کل کار آمد ہو یہ غایت مذہب ہے اور وہ طرز عمل اختیار کرنا جس سے مابعد کی راحت وابستہ ہو اُسیکا نام مذہب ہے صرف دو فرقہ اس عقیدہ مین شریک نہین ایک دہریہ دوسرا لاادری

فرقہ دہریہ تو وجود الٰہی کا قائل نہین یعنے اُس اصل سے منکر ہے جہان سے مذہب وطرز عمل ناشی ہوتا ہے اور فرقہ لاادریہ کا یہ قول ہے کہ علم بشری کو خداوند تعالےٰ کے عدم و وجود پر حکم لگانیکی قدرت ہی حاصل نہین لہذا یہ دونون فرقہ کسی طرز عمل کی پابندی کے قائل نہین۔

فصل دوم تقسیم اصناف بنی آدم بہ اعتبار مذہب

کافۂ انام کی تقسیم بہ حسب مذہب اسطرح پر ہے کہ جو لوگ نہ تو محسوسات کے قائل ہین نہ معقولات کے وہ فرقہ سوفسطائیہ ہے کہ وہ حقیقت اشیاء سے قطعاً منکر ہے۔ دوسرا فرقہ وہ ہے جو محسوسات کا قائل ہے مگر معقولات پر بحث نہین کرتا اسکا نام فرقہ طبعیہ ہے۔ ان لوگون کا ذہن نہ تو اعتقادات و معاد کی جانب جاتا ہے نہ عقل کو اسطرف متوجہ کرتے ہین بلکہ محض محسوسات پر نظر رکھتے ہین اُنکا گمان یہ ہے کہ سوائے اس عالم محسوس کے کوئی دوسرا عالم نہین۔ انھین لوگون کا لقب دہریہ ہے۔ تیسرا فرقہ وہ ہے کہ محسوسات و معقولات دونون کا قائل ہے مگر حدود و احکام و اوضاع کا قائل نہین یہ فرقہ فلاسفہ کا ہے۔ یہ لوگ محسوسات مین نظر کرکے معقولات تک ترقی کرتے ہین مگر انکا گمان یہ ہے کہ جب معقولات حاصل ہوگئے اور عالم کے لیئے مبدء و معاد ثابت ہوگیا تو انسان بشرط سعی کمال مطلوب پر پہونچ سکتا ہے اور اُسکو بقدر اپنے علم وعمل کے سعادت و شقاوت حاصل ہوجاتی ہے اور اُسکی عقل خود اسکو یہ دونون رستہ بتا سکتی ہے اس فرقہ کے لوگ اگلے زمانہ مین کچھ طبعیہ و دہریہ تھے اور کچھ الٰہیہ تھے

مگر نہ اسطرح پر کہ مشکوۃ نبوت سے نور علم کا اقتباس کیا ہو بلکہ محض اپنی عقل سے وجود باری تعالے کے مقر ہو گئے تھے۔ چوتھا فرقہ وہ ہے جو کہ محسوسات ومعقولات کا بھی قایل ہے اور حدود واحکام کا بھی مگر شریعت کو نہین مانتا یہ فرقہ صابئہ ہے۔ یہ لوگ قریب بہ فلاسفہ ہین اور حدود واحکام کو از روے عقل کے قائم کرنا مناسب سمجھے ہین نہ کہ از روے شریعت گو کہ اصول قوانین کو انھین حضرات سے اخذ کیا ہے جو موید بہ وحی الہی تھے چنانچہ اس زمانہ مین اہل یورپ کا بھی مسلک ہے فرق اتنا ہے کہ اگلے لوگ اس فرقہ کے حضرت شیث وادریس علیہما السلام کی نبوت کے قایل تھے اور اُنکے سوا دیگر انبیا کو نہین تسلیم کرتے تھے اور اس زمانہ کے اہل یورپ جو عیسائی ہین وہ حضرت آدم علیہ السلام سے تا بہ حضرت روح اللہ کل انبیا کے قایل ہین اور اُنکی شریعتون کو تسلیم کرتے ہین مگر اُنمین اصلاح وترمیم بھی کرتے ہین۔ پانچوان فرقہ وہ ہے جو محسوسات ومعقولات وشریعت ان سب کو مانتا ہے اور انبیا علیہم السلام کو بھی تسلیم کرتا ہے۔ مگر حضرت خاتم الانبیا کی نبوت کا قایل نہین۔ اس فرقہ مین مجوس ویہود ونصارا داخل ہین چھٹا فرقہ وہ ہے جو قایل الوہیت کے اور اصل نبوت وشریعت کو بھی تسلیم کرتا ہے مگر ذات انبیا کو بہ حیثیت حلول کے مظہر صفات باری تعالے جانتا ہے اس فرقہ مین ہنود وبودھ وغیرہ سب داخل ہین۔ ساتوان فرقہ وہ ہے جو محسوسات ومعقولات کو بھی تسلیم کرتا ہے اور تمام شرایع انبیاء سابقین کو قبول کرکے حضرت خاتم الانبیا علیہ الصلواۃ والسلام کو اُن شریعتون کا متمم ومکمل جانتا ہے وہ اہل اسلام ہین۔

چنانچہ اس فرقہ مین عہد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وآلہ تک کوئی اختلاف نہ تھا مگر آنحضرت کے زمانۂ وفات کے قریب پہلا اختلاف جیش اسامیہ مین شرکت کی نسبت ہوا۔ پھر بعد اُسکے دفن رسول اللہ کے بارہ مین اختلاف ہوا۔ پھر بعد اسکے دفن رسول اللہ کے بارہ مین اختلاف ہوا بعد اوسکے خلافت رسول۔ پھر ترکۂ رسول مین۔ پھر تقسیم زکوۃ مین پھر دیگر مسایل اجتہادیہ مین۔ پھر معاملہ خلافت حضرت امیر علیہ السلام مین بمقابلہ معاویہ پھر دیگر اصول و فروع مذہب اسلام مین متعدد اختلافات پیدا ہوکر ایک فرقہ کے بہتر فرقہ ہوگئے جسکی خبر جناب رسالت مآب دیگئے تھے اور وہ ارشاد از قبیل معجزات آنحضرت ظاہر ہوگیا۔

واضح ہو کہ حکماء یونان کی ابتداء پانچسو اڑسٹھ ۵۶۸ سال بعد وفات حضرت موسی علیہ السلام ہوئی۔ اہل یونان عموماً صابئی مذہب تھے اور عبادت اصنام کیا کرتے تھے۔ انھین مین وہ حکماء زمانہ پیدا ہوئے جنکو فلاسفہ الٰہیین کہتے ہین۔ انمین پانچ شخص طبقہ اعلےٰ کے گذرے ہین جنھون نے تمام علوم حکمت ریاضی و منطق و طبعیات و الٰہیات و سیاست منزلی و سیاست مدنی و دیگر علوم متعلقہ مین تصانیف کئے۔ اوّل بندقلیس جو کہ حضرت داؤد علیہ السلام کے زمانہ مین تھا۔ پھر فیثاغورث جو کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کا شاگرد تھا۔ پھر بقراط۔ پھر افلاطون۔ پھر ارسطاطالیس ہے۔ یہ امر بھی اسی مقام پر قابل ذکر ہے کہ باتفاق مورخین صنم پرستی کی ابتدا حکیم اسقلیوس کے وقت سے ہوی۔ یہ حضرت ادریس علیہ السلام کے شاگرد رشید اور نہایت صاحب کمال و مستجاب الدعوات تھے جب حضرت ادریس علیہ السلام نہضت فرماے روضۂ جنت ہوئے

تو اُنکے فراق مین حکیم اسقلیتوس نہایت ملول وغمگین رہتے تھے لہذا انھون نے اپنی دل بستگی کے لیے ایک تصویر حضرت ادریس علیہ السلام کی بنا کر اُس سے بہت مانوس رہتے تھے اور غم غلط ہوتا تھا۔ انھون نے مرگ مفاجاۃ مین رحلت کی لوگ خبر سنکر جمع ہوے گھر مین جاکر اس تصویر کو دیکھکر حیران ہو گئے۔ کیونکہ یہ صناعی اسوقت تک کسی کی نظر سے نگذری تھی پس بوجہ جہل توہم شیطانی نے ان لوگون نے گمان کیا کہ اس تصویر کی پرستش کرنے سے حضرت ادریس علیہ السلام اور بعد اُنکے اسقلینوس کی دعا مستجاب ہوا کرتی تھی۔ اس مظنۂ باطل کی بنا پر عبادت اصنام شروع ہوئی۔ اور وہی سلسلہ بت پرستی کا ابتک جاری ہے۔

فصل سوم اغراض و فوائد نزول کتب و شریعت اور اُسکی پابندی کا عقلاً واجب ہونا

یہ امر ظاہر ہے کہ انسان مدنی بالطبع ہے یعنے اپنے بنی نوع کے ساتھ محتاج اجتماع کا ہے تاکہ صورت معاش کی قائم ہو اور معاد کی استعداد پیدا ہو۔ یہ اجتماع لازم ہے کہ ایسی صورت سے ہو جس سے تمانع[۱] و تعاون[۲] حاصل ہو سکے تاکہ بذریعہ تمانع جو چیز اُسکے پاس ہے اسکی حفاظت کر سکے اور بذریعہ تعاون جو چیز نہین ہے اُسکو حاصل کر سکے عام اس سے کہ ان چیزونکا تعلق دنیا سے ہو یا آخرت سے۔ لیکن اکثر لوگون کے لیے

[۱] تمانع کے معنے باہم ایک دوسرے سے دفع ضرر کرنا [۲] تعاون کے معنی باہم ایک دوسرے کی مدد کرنا۔

راہین عقل کی ایسی واضح نہین کہ ان مطالب کی پیچیدگیون کو سمجھ سکین علاوہ
اسکے اکثر لوگ طریقۂ حصول منفعت و دفع ضرر سے جاہل بلکہ جہل کا شیوع
عام ہے کیونکہ علم تو کسبی چیز ہے - پھر یہ کہ جس طرح ہر فرد بشر کی صورت
جداگانہ ہے ویسی ہی سیرت وخصلت اور حالت مین فرق ہے کوئی قوی
کوئی ضعیف کوئی شریر بلکہ اشد الخلایق کوئی نیک بخت وحلیم کوئی امیر
کوئی فقیر کوئی کم سن کوئی مسن کوئی تندرست کوئی بیمار کوئی طامع کوئی قانع
کوئی ظالم - کوئی صابر - ہر ایک کے اغراض جداگانہ پس ایک دوسرے سے بوجہ غلبۂ قوت
شہوی جلب منفعت کرتا ہے اور بوجہ غلبۂ قوت غضبی اپنے سے دفع ضرر اور
دوسرے کی اذیت کا باعث ہوتا ہے - یہانتک کہ نوبت مجادلہ ومقاتلہ کی
پہونچتی ہے خون ریزیان ہوتی ہین - اور ظاہر ہے کہ یہ امور منافی تمدن
ومفسد آبادانی اور مخل نظام عالم بشری ہین - پس یہ اختلافات طبایع
بنی آدم اور انہین جہل کا شیوع مقتضی اس امر کا ہے کہ انکی اصلاح کیجائے
لہذا عقل سلیم یہ حکم لگاتی ہے کہ خداوند تعالے پر فرض ہے کہ وہ اپنے بندونکی
اصلاح حال وبقاء نوع کے لیے تدبیر عمل مین لائے اور اُن تدبیر انکا بتانیوالا
اور جہل کا دفع کرنے والا اپنی جانب سے معین فرمائے - چنانچہ حکمت
الٰہی ورحمت ربانی اسکی مقتضی ہوی کہ اُسنے اپنے بندگان خاص کو بذریعۂ
وحی کے وہ قوانین تعلیم کئے جو متضمن امور اصلاح معاش ومعاد ہین اور حکم
دیا کہ وعد و وعید وبشارت ونذارت سے اپنے بنی نوع کو راہ راست پر
لائین انھین قوانین کو نوامیس الٰہی اور انکے تعلیم دہندہ کو نبی ورسول
کہتے ہین اور وہ ہیئت اجتماعی جو کسی پیغمبر کے تحت مین قایم ہو اسکا نام طریق
وملت اور جن احکام کے ذریعہ سے وہ ہیئت اجتماعی حاصل ہو انکا نام شریعت ہے

چنانچہ ابتدا شریعت کی نوح علیہ السلام سے ہوئی۔ گو کہ حدود و احکام کی ابتدا تو حضرت آدم و شیث و ادریس علیہم السلام کے زمانہ مین ہو چکی تھی مگر اتمام انکا حضرت نوح علیہ السلام کے وقت مین ہوا۔

الغرض یہ پہلا سبق خدا کی طرف سے ہے جسکی بنیاد پر نظام سلطنت کے اصول دنیا مین قائم ہوے۔ اسی مقام پر یہ امر بھی مبرہن ہو گیا کہ درانحالیکہ طریق و ملت کی بنیاد نوامیس الٰہی پر مبنی ہے تو وہ نوامیس خود مقتضی و مستلزم پابندی و نگہداری کے ہین کیونکہ انھین سے ہیئت اجتماعی نوع بشری کی قائم رہ سکتی ہے۔ اصلاح معاش و معاد حاصل ہوتی ہے۔ سلسلہ بقاء نوع بوجہ اتم قائم رہتا ہے۔ اور وہ اغراض پورے ہوتے ہین جنکے لیے یہ قوانین الٰہی وضع کئے گئے۔ پس احکام ملت و شرایع انبیا سے انحراف و تمرد یا نہ جارو اکراہ یا سہل انگاری و غفلت کرنا قانون قدرت کو توڑنا۔ نظام عالم بشری کو درہم و برہم کرنا اور اُس جوہر لطیف کو ضایع کرنا ہے جو تمام مخلوقات پر انسان کی اشرفیت کا سبب ہوا ہے۔

یہ امر ملحوظ رہے کہ نوامیس الٰہی کے دو جزو عقلاً منقسم ہین اور وہ دنیاوی سلطنتون مین بھی مدنظر رکھے گئے ہین۔ ایک تو عملاً نگہداری و حفاظت قوانین مقررہ کی کرنا تا واضع قانون کے اغراض پورے ہون اور اُنکے منافع سے وہ لوگ بہرہ یاب ہون جنکے لیے قوانین وضع کئے گئے اسی کو علم باعمل کہتے ہین اور اسی کا نام پابندی مذہب ہے جس سے اصلاح معاش حاصل ہوتی ہے۔ دوسرے یہ کہ بہ طیب خاطر حاکم کی اطاعت و فرمان برداری لازم جاننا بلکہ حاکم کو نزاد اد

طاعت سمجھنا اُسکے۔ احکام پر بصمیم قلب عمل کرنا۔ اور حسب قواعد مقررہ عظمت سلطانی کو قایم رکھنا اسیکو اصطلاح شرع مین طاعت وعبادت کہتے ہین جس سے درستی معاد حاصل ہوتی ہے پس مذہب کا مقرر ہونا اور اُسکی پابندی کا عمل مین لانا عقلا واجب قرار پایا اور یہی مطلوب تھا۔

فصل چہارم اوصاف کتاب آسمانی

فصل ماسبق مین بیان ہو چکا کہ شریعت سے مراد وہ قوانین ہین جنکو قادر مطلق نے اصلاح معاش ومعاد بندگان کے لیے مقرر کیا ہو۔ یہ قوانین انبیا علیہم السلام کو بذریعہ وحی کے تعلیم ہوا ہین انکے مجموعہ کو کتاب آسمانی سے تعبیر کرتے ہین جسکے چند صفات جو ہر شخص کے فہم مین قابل قبول ہین بیان کیے جاتے ہین۔

اول یہ کہ وہ کتاب یعنے شریعت بہمہ جہت اُن قواعد سے مکمل ہو جو اصلاح معاش ومعاد بندگان کے لیے ضروری ہین یعنے جنکی حاجت بندگان خدا کو تکمیل ضروریات زندگانی کے لیے درپیش ہے۔ یہ پہلی شناخت اُس کتاب کے آسمانی ہونیکی ہوگی۔

دوم یہ کہ اُسمین اس امر کا اعلان کیا جاے کہ یہ خدا کی بھیجی ہوی کتاب ہے اور وہ اعلان منجانب اللہ ہونا ثابت بھی کر دیا جاے تاکہ اُسکی توثیق پر سند ہو اور لوگ اُسکو کتاب آسمانی تسلیم کرسکین جیسا کہ دنیاوی قوانین مروجہ مین یہی عملدرآمد ہے کہ بغرض توثیق اس امر کا اعلان کیا جاتا ہے کہ فلان حاکم کے یہان سے اسکا نفاذ ہوا ورنہ مفید مطلب قواعد

ماالکو شریعت آسمانی یا احکام سلطانی کہدینا کچھ مشکل امر نہین۔

سیوم یہ کہ اس کتاب سے یہ ظاہر ہونا چاہیے کہ کون شخص منجانب اللہ ان قوانین کو بندگان تک پہونچانیکے لیے اور انکی تعلیم وہدایت کے واسطے مقرر ہوا ہے اور جو شخص اسکا مدعی ہو کہ وہ ان قوانین کو خدا کیجانب سے لایا ہے اُسمین خاص نشانات وعلامات ایسی ہونا چاہیے جنسے اُسکے دعوے کی صداقت ہو تاکہ لوگون کو اُسکی پیغام بری باور کرنے کے لیے کوئی صورت اطمینان کی حاصل ہو سکے۔

چہارم یہ کہ وہ احکام وقوانین ربانی عقل انسانی سے مناسبت رکھتے ہون نہ یہ کہ خلاف عقل ہون اور اُنکا برداشت کرنا کافہ انام سے ناممکن ہو۔

پنجم یہ کہ اس کتاب مین فی نفسہ کوئی خاص علامت ایسی ہونا چاہیے جس سے اُسکے کلام خدا ہونے پر اطمینان ہو اور مان لینا پڑے کہ یہ کلام مافوق طاقت بشری ہے۔

اگر کتاب آسمانی ان صفات کے ساتھ ہے تو اُسکو باور کرنے مین عقل محل تامل نہوگا۔ ورنہ کوئی دوسرا ذریعہ جس سے اثبات اسکے کلام خدا وکتاب آسمانی ہونیکا ہو سکے بظاہر معلوم نہین ہوتا ان صفات کو محک امتحان قرار دیکر تمام مذاہب اپنی شریعتون اور کتب آسمانی کی صداقت کو جانچ سکتے ہین چنانچہ اسلامی فلسفہ نے بہت غور کے بعد یہ کلیہ قایم کردیا کُلَّمَا حَکَمَ بِہِ الشَّرْعُ حَکَمَ بِہِ الْعَقْلُ وَکُلَّمَا حَکَمَ بِہِ الْعَقْلُ حَکَمَ بِہِ الشَّرْعُ یعنے جس امر کے حسن وقبح خیر وشر۔ اور فعل وترک فعل کی نسبت شرع نے حکم لگایا تو عقل نے بھی وہی حکم لگایا اور جس امر کے لیے عقل نے حکم لگایا اسکے لیے شرع نے بھی

وہی حکم دیا۔ یعنے عقل و شرع کی ایکہی راہ ہے۔ واقعی ایساہی ہے کیونکہ
جب یہ کہا گیا کہ شرع وہ چیز ہے جسکا تعین خدا کیطرف سے بغرض اصلاح
بندگان و امتیاز خیر و شر کیا گیا تو لازم ہے کہ وہ خلاف عقل نہو۔ کیونکہ
عقل بھی تو اسی غایت و غرض سے پیدا کی گئی ہے۔ ورنہ اگر دونون کے
مقاصد و عمل ایک دوسرے کے خلاف ہون تو نعوذ باللہ نسبت ظلم
وجہل کی خدا کی جانب عائد ہوتی ہے اور یہ صراحتاً باطل ہے چنانچہ موید
اس کلیہ کی یہ حدیث ہے کہ اَلعَقلُ شَرعٌ مِنَ الدَّاخِلِ وَالشَّرعُ
عَقلٌ مِنَ الخَارِجِ یعنے عقل اندرونی شرع ہے اور شرع بیرونی عقل ہے
پس ظاہر ہے کہ یہ دونون چیزین ایکہی ہین دونون کی ایکہی غایت اور
ایکہی ہدایت۔ فرق یہ ہے کہ عقل ایک جوہر مجرد نورانی۔ حق و باطل مین
امتیاز کے لئے مخصوص نوع بشری کو عطا ہوا ہے اور اسی سبب سے تکلیف
شرعیہ کا تعین ہوا۔ اور شرع ایک بیان و اظہار امور کے حق و باطل
ہونیکی نسبت ہے جو کہ منجانب اللہ مخصوص نوع بشری کے لیے اس غرض
سے واضح کیا گیا تاکہ موید عقل ہو اور یہ دونون قوتین داخلی و خارجی
متحد ہوکر سبب کمال افضلیت بنی آدم و موجب حصول معارف
یقینیہ و سعادات ابدیہ اور ذریعۂ انکشاف حکمتہاے الٰہی و نعمتہاے
غیر متناہی ہون اور اختتام حجت بوجہ اتم و اکمل خدا کیطرف سے ہوجاے
بالجملہ عقل و شرع مین اختلاف اسوقت محسوس ہوتا ہے جبکہ یا تو شرع
حقیقی و اصلی نہو یا عقل بوجہ جہالت یا نقصان یا بسبب اغواے
شیطانی یا تسلط قواے غضبی و شہوی مجہول و معطل ہوجائے اور ابنا
تصرف پورے طور سے نکر سکے۔ اسی سبب سے علم کی ضرورت لازمی ہوے

جو کہ عقل کو بڑھاتا ہے۔ جہل کو دفع کرتا ہے اور تصورات شیطانی و دیگر نقایص وامراض عقلی کو دور کرتا ہے۔ یہ علم تحقیقاً دو قسم پر ہے جس سے یہ فواید حاصل ہوتے ہین علم الادیان و علم الایدان۔ چنانچہ اسلی غرض سے اس کتاب مین انھین دونون علمونکا ذکر کیا جائے گا۔

فصل پنجم اسباب اختلاف مذہب

یہ امر ظاہر ہے کہ دنیا مین جو مذاہب ابتک قائم ہو چکے ہین اُنکے قوانین مین باہم نہایت درجہ اختلاف ہے جسکے سبب سے ایک فرقہ دوسرے کو باطل سمجھکر اُسکے استیصال پر امادہ ہے اور یہ اختلاف ایک عظیم سبب بنی نوع انسان کے ضرر کا ہے کہ آپسمین خون ریزیان ہوتی ہین جان ومال وآبرو کو صدمہ پہونچتا ہے اجتماع نوعی اور تمدنی مین خلل واقع ہوتا ہے موانست باہمی جو کہ انسان مین طبعی ہے منقطع ہو جاتی ہے پس نتیجہ یہ نکلا کہ جو چیز اصولاً باعث اصلاح حال بنی آدم قرار پائی یعنے مذہب وشرایع دین جیساکہ سابقاً بیان کیا گیا وہی چیز عملاً موجب فساد احوال ہو رہی ہے اور باوجود ان اختلافات کے ہر فرقہ کا عقیدہ یہ ہے کہ اُسیکا مذہب مقرر کردہ خدا اور اُسی مذہب کے قوانین شریعت آسمانی ہین۔

پس اگر یہ دعوے ہر ملت کا بجاے خود صحیح تسلیم کر لیا جاے تو اجتماع نقیضین کو ایکہی امر مین تجویز کرنا ہے جو کہ عقلاً محال ہے یعنے مذہب کے بارہ مین اختلافات کو بھی تسلیم کیا اور اُن اختلافات کے مقاصد کو بھی تسلیم کر کے پھر سبکو حق سمجھنا دو نقیضون کو ایک جا جمع کرنا ہے۔ یا اگر

اسکے دعوے غلط جانکر یہ کہا جاوے کہ کل مذاہب باطل ہین اور انمین سے
کوئی بھی مقرر کردہ الٰہی نہین تو ارتفاع نقیضین لازم آتا ہے اور یہ بھی محال ہے
یعنے خدا کیطرف سے تعین مذہب کو عقلاً واجب قرار دے لیا اور ضد
اسکی یعنے عدم تعین باطل قرار پا چکی اور پھر عدم تعین کو صحیح اور اُسکی ضد
یعنے تعین مذہب کو باطل قرار دینا اسی سے مراد ارتفاع نقیضین ہے
اور محال عقلی ہونا اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین کا بالبداہتہ ظاہر ہے
بالجملہ عقل سلیم کا قطعی حکم یہی ہوگا کہ بحالت ان اختلافات بیّن کے
مذہب حق ایک ہی ہوگا اور باقی مذاہب کی بنیاد یا خود رائی و قیاس
پر مبنی ہوگی یا جہالت و نافہمی پر یا رسوم مقرر کردۂ اسلاف پر یا اصل
شریعت سے انحراف و تمرد پر ورنہ بجز ان اسباب کے کوئی دوسری وجہ
ان اختلافات عظیم کی ثابت نہین ہوسکتی۔

یہ امر مسلم ہے کہ ہر مذہب کے قوانین مین کچھ اصول ہوتے ہین
اور کچھ فروع۔ پس مختلف زمانون مین جو مختلف شرایع خدا کیطرف سے
معین ہوے اور مختلف کتب آسمانی نازل ہوئین اُنکے اصول ایکہی
ہونا چاہیے اگر انمین فرق ہو تو نظام مذہب ہمیشہ درہم و برہم رہیگا
و نسبت جہل کی خدا کی جانب عائد ہوگی۔ کیونکہ دنیا مین ہم دیکھتے ہین
کہ اصول قوانین کی بنا مصالح عقلیہ ہوتے ہین جنکو انکا وضع کنندہ بہ اقتضا
اپنے فہم کے بہ مناسبت طبایع و احوال موضوع لہ مرتب و معین کرتا ہے
اور چونکہ عقل کی راہ ہمیشہ ایکہی ہوتی ہے لہذا ان اصول مین کبھی فرق
نہین پڑتا اسی طرح قوانین شریعت کے اصول جو کہ مبدء حقیقی و علم بسیط
و محض سے نکلے ہین وہ ہمیشہ ایک ہی ہونگے۔ البتہ فروع مین بہ حسب

اقتضائے حال و مصلحت وقت اختلاف ہوسکتا ہے بلکہ ضرور ہوتا ہے
چنانچہ ذیل کی تمثیلات سے یہ امر غالباً روشن ہوجائے۔

طلوع آفتاب کے لیے خاص ایک سمت قانون قدرت نے معین کردی جسکو مشرق کہتے ہین یہ ایک اصل قرار پائی لیکن خاص مصالح وضروریات کے لحاظ سے ہر روز افق مین اختلاف ہوتا ہے جس سے اوقات شب و روز گھٹتے بڑھتے رہتے ہین موسم بدلتا ہے اوران اختلافات سے انواع واقسام کے فوائد مخلوقات کو پہونچتے ہین پس یہ فروع اسی اصل کے ہوے۔ یا مثلاً انتظام سلطنت کے لیے بادشاہ کو خراج لینا اور سپاہ رکھنا ضروریات مین سے ہے۔ یہ قانون سلطنت کی اصل قرار پائی جسمین کبھی اور کہین اختلاف نہوگا مگر اسکے فروعات یہ ہین کہ شرح خراج کی کیا ہو۔ کس چیز پر خراج معین ہو۔ کس سے لیا جائے کسکو معاف کیا جاے یا سپاہ کی تعداد کیا ہو۔ کس قسم کے لوگ بھرتی ہون وغیرہ وغیرہ۔ یہ فروعات ہوے جو بحسب ضرورت بدلتے رہتے ہین لیکن اگر انکے اصول مقررہ مین فرق آجائے تو نہ دنیا اپنی حالت پر قائم رہ سکتی ہے نہ کوی سلطنت۔

بالجملہ جو مذاہب مقرر کردہ خدا ہین اُنکے اصول ایک ہون گے اور اگر انمین اختلاف معلوم ہو تو پھر اُنکا موازنہ عقل سے کیا جائیگا جو کہ داخلی شرع ہے اور اس ذریعہ سے جانچ کیجائیگی کہ کون اصول اونمین سے موافق عقل سلیم کے ہین اور کون اُسکے مخالف باقی رہا فروع کا باہمی اختلاف تو یہ امر ظاہر ہے کہ انکی بنیاد در اصل کیسہ مناسبت وقت وضرورت زمانہ پر مبنی ہے پس جب وقت نکل گیا اور ضرورتین باقی نہ رہین تو وہ احکام فرعیہ منسوخ ہوجاتے ہین اور جو جدید قوانین بہ اقتضاء وقت نافذ ہوتے ہین

وہی واجب التعمیل ہوتے ہین۔ لیکن دنیا مین جہالت وتعصب یا انحراف وتمرد کی وجہ سے جو اختلاف آراپیدا ہو گیا اُسنے یا تو منسوخ شدہ قوانین کو ترک نہ کرنے دیا۔ یا یہ کہ لوگون نے جدید قوانین کو پسند نہ کیا۔ یا یہ کہ ابتدا ہی مین شریعت سے انحراف کر کے جداگانہ مسلک قرار دے لیا پھر خود رائی سے مزید ایجاد واضافہ اصلی شریعت کے اصول و فروع مین یا مصنوعی شریعت کے قواعد مین کرتے کرتے رفتہ رفتہ ساخ درشاخ جدید مذاہب قائم ہوتے رہے یا بعضون نے رسوم وآداب معاشرت کو مذہب کے قوانین قرار دے لیا اور جو اُن رسوم وآداب کے مصلح ہوے انکا مسلک جدید قیراپا کر مذہب کی صورت مین آگیا ورنہ حقیقت مین اُصولاً خدا کا مقرر کردہ مذہب الٰہی ہے البتہ فروعات مین اختلاف ضرور کیا گیا کیونکہ بہ اقتضاء مصالح بندگان اِسکی ضرورت تھی پس مختلف وقتون مین جو شریعت ہاے آسمانی مقرر ہوئین اُنسے ایک خاص ہیئت قائم ہوئی لہٰذا اُنمین فرق مابہ الامتیاز پیدا ہو گیا۔ اور وہ محسوس ہوتا ہے۔

فصل ششم تحقیقات مذاہب اور رفع اختلاف کا

عقلاً واجب ہونا

مباحث مذکورہ بالا سے دو امر واضح ہو گئے ایک تو پابندی مذہب کا عقلاً واجب ہونا دوسرے یہ کہ اختلافات مذاہب کا موجب فسادات

گوناگون ہونا۔ پس ایسی صورت مین اسکی پابندی ورفع اختلافات بدون واقفیت حالات ممکن نہین لہذا تحقیقات مذہب ہر شخص پر عقلاً جب ہوئی اسلیے پہلا فرض انسانی از روے عقل ونقل تعلّم وتعلیم ہے جب علم حاصل کرلیا اور عقل کو نور علم سے صفائی وپختگی حاصل ہوگئی تو تحقیقات کے ذرایع آسان ہوجائینگے۔ پھر عملی قوت کو صرف کرنے سے راہ راست ملجایگی اور منزل مقصود دستیاب ہوجائیگی جسکا نتیجہ یہ ہوگا کہ اختلافات مذہبی جو کہ مفر نوع بشری اور مخل اجتماع وانس باہمی ہین برطرف ہوجائینگے چنانچہ یہ اغراض اس کتاب سے انشاءاللہ حاصل ہوسکتے ہین کہ تحقیقات مذہب کی دشوار گذار راہین آسان ہوجائین اور تھوڑی سی محنت سے مذہب حق کا بتاے۔ ورنہ باہم اختلافات کے مادہ مین جوش پیدا کرنا جس سے خلائق کی امن وآسائش مین خلل پڑے حتماً قانون الٰہی کے اغراض کو معطل ومجہول کرنا اور قومی بلکہ نوع بشری کے ابواب ترقی کو مسدود کردیتا ہے قرآن مجید تو یہ ہدایت فرماتا ہے وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُ جدال کے معنے مقابلہ کرنا دلائل سے۔ یعنے بحث کرو اُنسے بہترین طریقہ کے ساتھ اور بہترین طریقہ اس بارہ مین یہ ہے کہ جاہلون کو تعلیم دیجاے اور دانشمندانہ انداز سے راہ حق دکھائی جاے جسکی تدبیر خود حضرت جل وعلےٰ یون بتاتا ہے اُدْعُ اِلٰى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ یعنے بلا طرف راہ پروردگار اپنے کے ساتھ حکمت اور نصیحت نیک کے۔ حکمت کے معنے سابقا بتادیے گئے اُنھین معنون کو ملحوظ رکھکر اختلافات کو رفع کرنا چاہیے نہ یہ کہ جان ومال کو مذہبی جوش سے خطرہ مین ڈالنا اور آبرو کو اس لیے ضایع کرنا

ایک شخص دوسرے کے مذہب کو قہر وغلبہ کیوجہ سے قبول کرلے۔

فصل ہفتم انسانی آزادی کا ناممکن ہونا

یہ مسئلہ نہایت پیچیدہ ہے کہ انسان آزاد ہے یا مقیّد اور اگر آزاد ہے تو کس حیثیت سے اور مقیّد ہے تو کس اعتبار سے۔ چنانچہ ان شبہات مین مختلف مذاہب اور متعدد فرقے قائم ہوگئے کوئی فرقہ تو یہ کہتا ہے کہ انسان قطعاً آزاد ہے مذہبی پابندی شخصی اور قومی ترقی کو ضرر پہونچاتی ہے کوئی اسکا قائل ہے کہ مذہب کی پابندی کرنا جہانتک مخل عیش نہو کچھ حرج نہین کوئی قیود مذہب کو اسقدر کوتاہ نظری سے دیکھتا ہے کہ جان و آبرو جاتی رہے مگر سرمو کسی مذہبی حکم مین فرق نہ آنے پائے کوئی دنیا کے کاروبار اور اُسکی عیش و فارغ البالی کو مذہبی قید شکنی جانتا ہے الغرض یہ سب درجات افراط وتفریط کے ہین حد اعتدال یہ ہے کہ قید وآزادی دونون کے درمیان درجۂ توسط کو اختیار کرنا چاہیے۔

یہ ظاہر ہے کہ آزادی کی ضد قید ہے۔ پس لفظاً تو آزادی بہت وسیع مگر معناً اسقدر محدود کہ گویا بالکل عنقا اور قید لفظاً بہت محدود مگر معناً اسقدر وسیع کہ تمام دنیا کا کارخانہ اسی پر چلتا ہے لہٰذا اسلامی فلسفہ نے یہ مسئلہ مسلّمہ قرار دے لیا کہ آزادی صرف ذات الٰہی کے لیے ہے اور تمام عالم مقیّد ہے کیونکہ پہلی قید تو عدم کی ہے جب تک کوئی چیز وجود مین نہ آئے اُسوقت تک عدم کی قید مین ہے۔ دوسری قید حدوث کی یعنے جب کوئی چیز پیدا ہوچکی تو مخلوقیت کی قید مین ہے

تیسری قید زمانہ یعنے عمر کی کہ ایک مدت مقررہ تک اُس حد مین ہر چیز مقید ہے۔ چوتھی قید مکان کی کہ جب تک وجود کسی چیز کا ہے وہ ایک حد معین مین قید رہیگی۔ پانچوین قید موت وفنا کی جو کہ ہر وقت ممکنات کے ساتھ ساتھ ہے چنانچہ کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ (ہر چیز فنا ہوجانیوالی ہے سوائے ذات خدا کے) قرآنی فلسفہ کا مسلمہ کلیہ ہے۔ چھٹی قید عجز ونقصان کی جو حد مقررہ سے بڑھنے نہین دیتی۔ ساتوین قید قانون قدرت کی کہ اُسکے خلاف کوئی چیز اپنی حد سے تجاوز نہین کرسکتی پس ان قیود کو انسان جو کہ اشرف المخلوقات ہے خود اپنے مین دیکھ لے۔ کہ ایک وقت نہ تھا۔ پیدا ہوا۔ ایک مدت معین تک یہین رہے گا۔ اجل آئے گی روانہ ہوجائیگا۔ قوت جسمانی سے زیادہ کچھ نہین کرسکتا۔ ہر کام مین دوسریکا محتاج ہے۔ یہانتک کہ فقط نان جوین کے لئے دانہ بونے سے لقمہ کھانے تک ایک سو عمل بجالانیکی احتیاج ہوتی ہے نتیجہ یہ کہ آزادی مفقود سراسر قید ہی قید ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ زمانۂ حال کے نوخیز و نوتعلیم حضرات مین جو معنی آزادی کے مستعمل ہین انپر نظر کرکے آیا واقعی انسان آزاد ہے یا مقید اسکے جواب کے لیے بیانات مذکورہ بالا بشرط غور وفکر کافی ہین مگر مزید وضاحت کی غرض سے دو جواب اور بھی ہین۔ اول یہ کہ آدمی اگر لباس انسانیت مین ہے تو آزاد اور اگر جامہ حیوانیت مین ہے تو مقید۔ دوم اسکے برعکس یعنے اگر آدمی جامہ حیوانیت مین ہے تو آزاد اور اگر لباس انسانیت مین ہے تو مقید۔

پہلے جواب کی تشریح یہ ہے کہ جامۂ انسانیت مسلمہ طور سے علم

باعمل ہے۔ جب اس جامہ کو زیب تن کرلیا تو پردہ آزادی حاصل ہوگی
جو اصل غرض خلقت انسانی سے ہے ورنہ جہل کی قید جو کہ عذاب الیم سے
کچھ نہین کرنے دیتی گویا ہاتھ پیر جکڑے ہوے ہین اسکو قید حیوانیت کہتے ہین
دوسرے جواب کی تصریح یہ ہے کہ حیوانات کے لیے کوئی
تکالیف شرعیہ و فرائض ذاتیہ مقرر نہین وہ تعیش مین آزاد ہین جہان
چاہین جائین۔ جہان چاہین رہین۔ دن بھر شکم پروری و نفس پرستی
کرنا اور شب کو آرام سے سونا۔ اس سے زیادہ کیا آزادی ہوسکتی ہے
لیکن یہ آزادی نہایت خطرناک اور آفات سے مملو ہے۔ آپس مین لڑتے
ہین تو کوئی مُصلح نہین ہوتا مغلوب ہوتے ہین تو کوئی امان نہین دیتا
مصیبت پڑتی ہے تو کوئی ہمدرد نہین۔ بیمار ہوے تو کوئی تیماردار نہین
ذرہ غفلت کی تو دوسرے جانورونکی خوراک ہوگئے شکاری کی نظر پڑ گئی
تو اُسنے مار لیا پھر اُنہین نہ عفت و حیا نہ شرم و لحاظ۔ نہ پاس ننگ و عار
بالجملہ یہ آزادی تو انسان کو پسند نہین نہ اسواسطے وہ پیدا کیا گیا بلکہ وہ تو
جامۂ انسانیت کا شائق ہے جسکو پہنکر وہ ان سب پر حکومت کرے اور
اُنکو اپنا خدمت گذار بنائے مگر اس جامہ کے لیے بیشمار قیود ہین۔ جب تک
حالت طفلی مین ہے والدین کی تربیت و تادیب کی قید اور عمر بڑھی تو اُستاد
کی تعلیم و تشدد کی قید۔ جب اس سے رہائی ہوئی تو بہت سے قیود مین
پھنسا عقل کی قید کہ وہ آزادانہ و بیباکانہ مرغوبات مین روکتی ہے
علم کی قید کہ وہ اپنے اصول کے خلاف کچھ کرنے نہین دیتا۔ تکلیف
شرعیہ اور فرائض انسانی کی قید۔ آداب و رسوم دنیوی کی قید۔ اخلاق
و عادات کی قید۔ رضامندی زوج و زوجہ کی قید۔ اولاد کی پرورش

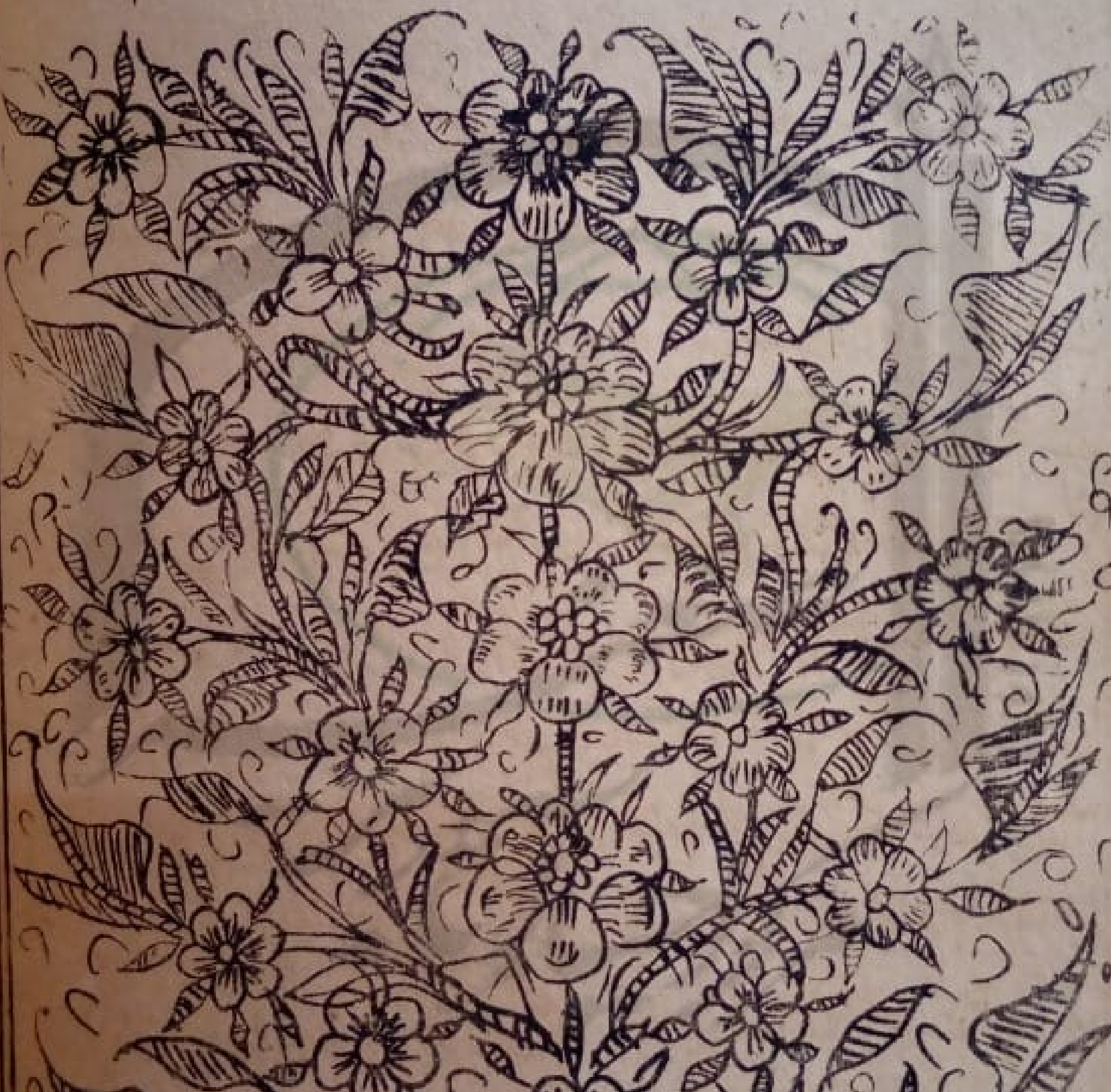
وپرداخت کی قید انجام دہی خدمات کی قید دوستون کی رضاجوئی کی قید اعزا سے خوش سلوکی کی قید۔ والدین کی فرمان برداری کی قید حاکم وقت کی اطاعت شعاری کی قید یہانتک کہ زمانہ شباب انھین قیودمین ختم ہوگیا۔ بڑھاپا آیا تو یک پیری وصد عیب کی قید مین عمر تمام ہوگئی۔ پھربھی نجات نہ ملی کہ قبر کے دائمی حبس مین گرفتار ہوگیا۔ کیاان قیود کے بعد پھربھی انسان اپنے کو آزاد کہ سکتا ہے ہرگز نہین۔

پس غور کرنے سے نتیجہ ہردوجوابات مذکورہ بالا کا یہ نکلتا ہے کہ آدمی جامۂ انسانیت مین آزاد بھی ہے اور مقید بھی۔ قید یہ ہے کہ مدت عمر فرائض انسانی کو سرگرمی سے انجام دے۔ اور آزادی یہ ہے کہ قانون الٰہی وقواعد اخلاقی کی حد مین فارغ البالی سے زندگی بسر کرے اگر اس حد سے تجاوز کیا تو جامۂ انسانیت سے عریان ہوجائیگا۔ اور اگر اسی حد کے اندر رہ تو عیش جاودانی حاصل کریگا کیونکہ اسی حد کا نام صراط مستقیم ہے جسکے اختیار کرنیوالے نعمت ہاے الٰہی سے فیض یاب ہوتے ہین چنانچہ آیہ وافی ہدایہ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ مین اسی راہ کی جانب اشارہ ہے کہ طلب گار منزل حق نماز ہاے پنجگانہ مین مالک حقیقی سے التجا کرتا رہے کہ ہمکو راہ راست کی ہدایت فرما ان لوگون کی راہ جنپر تونے نعمت پہونچائی ہے۔

بالجملہ فرائض انسانی کے تفصیلات ائندہ علم اخلاق مین بیان کیے جائینگے۔ اس مقام پر بحث ازادی کے متعلق ایک نکتہ یہ قابل ذکر ہے۔ کہ حکمت عملی نے اس مسئلہ کو مسلم کرلیا جس سے کسی کو انکار نہین ہوسکتا کہ شکر نعمت واجب ہے نعمۃ کے معنی بلاغرض وقصد عوض کسی احسان کرنا

اور وجوب کے معنی ہین جسکا ترک کرنا قبیح اور مستلزم عقاب ہو۔ چنانچہ ترک
کرنا شکر کا عقلاً قبیح اور مستلزم عقاب ہے لہذا عمل مین لانا اسکا واجب ہوا
اور شکر سے مراد نیکی کرنا یا ذکر جمیل اور مدح وثنا کرنا بمقابلہ نعمت کے اور اظہار
احسان و رضاجوئی منعم کی بجالانا قلب وزبان و اعضا سے۔ پس اگر شکرگذاری
بمقابلہ احسان و انعام منعم حقیقی کے ہے تو اُسکا نام عبادت ہے جو اسی دلیل
کی بنیاد پر واجب قرار پائی۔ اسکے بعد پھر مرتبہ والدین۔ اُستاد اور بادشاہ وقت
کے احسانات کا ہے۔ یعنے والدین کا احسان پرورش و پرداخت۔ اُستاد کا
احسان تعلیم۔ بادشاہ وقت کا احسان امن و امان و دادرسی اُن احسانات
کی شکرگذاری کو اطاعت کہتے ہین۔ انھین سے ہر ایک کی اطاعت کے
جدا جدا آداب و ارکان مقرر ہین جنپر عمل کرنا اُسکی رضاجوئی کے لئے عقلاً
واجب قرار پاتا ہے تاکہ غایت شکرگذاری پوری ہو الغرض جس طرح عبادت
و اطاعت کا وجوب عقلاً ثابت ہے اُسی طرح تمام مہذب اقوام و مذاہب
مین ادائے شکر عظیم ترین فرائض انسانی مین سے ہے اور شرایع انبیا
علیہم السلام سے اسکا وجوب ثابت ہے۔ پس ان سب محسنون مین سے
کسی ایک کی بھی ناشکری کرنا گویا سبکی ناشکری کرنا ہے۔ کیونکہ جب اصل قاعدہ کو
توڑکر عیب ناسپاسی کو جائز قرار دے لیا تو اُسکا اثر تمام فروعات پر پہونچا
بیشک عبادت خدا کا ترک کرنے والا باغی (نافرمان) و طاغی (سرکش)
و غادر (بیوفا) ہے کہ اُسنے محسن حقیقی کی ناسپاسی کرکے قانون عقلی و نقلی
سے انحراف و تمرد کیا اور باقی محسنون کی نافرمانی کے لیے آمادہ ہوگیا
اسی طرح ما بقی محسنون سے نافرمانی کرنے والا خدا کا گنہگار ہے کہ اُسنے
قانون الٰہی کو نظر انداز کرکے اُن محسنون کی حق تلفی کی اور اُنکے احسانات کو ضایع کیا

پس عبادت الٰہی و اطاعت محسنین مجازی سے آزاد رہنے والے دوگنا ہون
کے مجرم ہوے ایک جرم تو حق تلفی محسن کی دوسرا جرم اپنے نفس عزیز کو
جو کہ بیش بہا چیز ہے مستلزم عقاب کیا۔ شاید اسی سبب سے مرتد و باغی
کی سزا قانون شرعی و قانون سلطنت دنیوی مین دوہری ہے یعنی
قتل و حبس اور سلب و ضبط وجوہ معاش ۔۔ فافہم وتدبر



باب ششم اسلام کا بیان

فصل اوّل ماہیت و حقیقت دین اسلام

لفظ اسلام کا مادّہ سلم بفتحتین ہے جسکے معنے صلح - رضا اور سلامتی کے ہین اسلام کے لفظی معنے اطاعت و انقیاد - رضا بحکم خدا - اور بری ہونا گناہون سے - سلام خدا کا ایک نام بھی ہے - مذہب اسلام کو ان تمام معنون سے تعلق ہے - وجہ تسمیہ یہ ہے کہ مذہب اسلام انسان کو دین و دنیا کے خطرات سے بچانیکے لیئے ایک مکمل قانون ہے یعنے وہ مذہب جو انسان کی حقیقت اور اُسکے اغراض آفرینش کو ظاہر کرکے خداپرستی اور مالک علے الاطلاق کی رضاجوئی کی راہین بتاتا ہے تاکہ انسان اُس مرتبہ کمال و سعادت پر پہونچ جائے جو نفس بشری کو بالطبع مطلوب ہے - اور یہی مذہب ہے جسکی ابتدا بہ تعلیم و تلقین الٰہی حضرت آدم نے کی اور تمام انبیا و اوصیا اسکی ہدایت کے لیے معین ہوے اور آخر مین متمم اُسکے حضرت ختمی مآب صلے اللہ علیہ وآلہ وسلّم مقرر کئے گئے -

اس مذہب کے اصل اصول دو ہین ایک توحید دوسرے نبوّت یہی دو اصلین فی الحقیقت مبدء و معاد عالم بشریت کی متمم و مکمل ہین - فرق اتنا ہے کہ اصل اول ہمیشہ ایک ہی حیثیت سے ثابت و قائم ہے اور اصل دوم بحسب اضافت ہر پیغمبر کے عہد مین اُس سے منسوب

ہوتی رہتی ہے۔ چنانچہ آخر عہد مین وہ ایسے بزرگوار سے منسوب کی گئی جسکی نبوت تا اختتام عالم امکان قابل تغیر و تبدل نہین سمجھی جاتی۔ پس اصل اول کی تعریف بزبان پیغمبر آخرالزمان ان الفاظ مین کیگئی ہے کہ لا الٰہ الا اللہ (نہین ہے کوئی خدا سوائے اللہ کے) اللہ اسم ذات اُس واجب الوجود کا ہے جسکے تحت قدرت و اختیار مین ہر چیز داخل ہے۔ یہ جملہ جامع توحید اس مفہوم کو ظاہر کرتا ہے کہ خداوند تعالےٰ خالق مخلوقات اور مالک کائنات ہے اُسکو ہم پر حق ملکیت حاصل ہے اور ہم اُسکے بندۂ بندگان فرمان پذیر ہین۔ اس مفہوم نے خدا اور بندہ دونون کے مرتبہ کو منکشف کر کے پردۂ غفلت و جہالت کو سامنے سے ہٹا دیا۔ خالقیت و مخلوقیت کی عقدہ کشائی کے لیئے یہ پہلی شہادت ہے جسکا اقرار کرنے کے بعد خیال آزادی و صنم پرستی کی گنجائش صحیح و سالم دماغ مین نہین ہو سکتی۔

دوسری اصل کی معرفت ان الفاظ سے حاصل ہوتی ہے کہ محمد رسول اللہ (محمد بھیجے ہوے خدا کے ہین) اس جملہ کا یہ مفہوم ہے کہ مالک حقیقی نے ہدایت بندگان و اصلاح و تکمیل نوع بشری کے لیے محمد مصطفےٰ صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کو مبیّن غوامض توحید و معلم قانون الٰہی و مفرق حق و باطل مقرر کیا۔ اس مفہوم نے انحضرت کے مرتبہ کو منکشف کر دیا کہ ہماری گردنین قانون شریعت کی تعمیل کے لیے اُنکے ہاتھ مین دیدی گئین تاکہ بغاوت و طغیان کی راہین مسدود ہو جائین خدا کی خدائی کے ساتھ اُنکی پیشوائی لازم و ملزوم ہوگی۔ یہ دوسری شہادت ہے جسکا اقرار کرنے کے بعد ضوابط اسلام کے بموجب ہم رسول اللہ کی رعیت مین داخل ہو گئے لہذا ہمارے

جان و مال کی حفاظت اسلام کے ذمہ فرض ہوگی۔ اور جب ہم انکی رعیت ہوگئے تو دائرہ اسلام مین رہ کر اُنکے احکام کی پابندی ہمپر عقلاً فرض ہوگی۔

قانون اسلام کی اصلی غرض یہ ہے کہ انسان جو کہ اشرف مخلوقات خداوندی ہے وہ اس قانون کی پیروی سے اپنے کو مہذب و مکمل کرے اور اس ناموس اکبر کی حکمت عملی کے ان ابواب کا واقف کار و پابند عمل ہوجاے جو شخصی اہلی اور ملکی زندگانی سے وابستہ ہین اور اپنی آفرینش کے اغراض سے ماہر ہوکر انکو عملاً پورا کرے تاکہ عبد و معبود کے صحیح تعلقات اپنی حد پر قائم رہین کیونکہ اُن تعلقات کو مرعی رکھنا اور انہین حد مقررہ سے تجاوز نہ کرنا یہی غایت واضع قانون کی ہے اور اسیکو عبودیت اور انجام دہی فرائض عبدیت کہتے ہین چنانچہ غرض خلقت نوع بشری کو خداوند تعالٰے نے اپنی مقدس کتاب مین ان الفاظ سے ظاہر فرمایا کہ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنَ یعنے نہین پیدا کیا مینے جن و انس کو مگر اسلئے کہ میری عبادت کرین عبادت کے معنے اطاعت مفروضہ کے ہین لہذا تمام اقوال و افعال و حرکات و سکنات انسانی ہر سہ اقسام زندگانی کے متعلق جو پابندی قانون الٰہی ہون داخل عبادت ہین۔ پس ان اغراض افرینش کو انجام دہی فرائض سے پورا کرنا یہ پہلا درجہ قوت عملیہ کے تصرف کا ہے جو کہ مخصوص اسی لئے عطا ہوئی۔

لیکن یہ ظاہری پابندی غیر مستقل اور ناکمل ہے جب تک باطن بھی تعمیل احکام الٰہی کا خوگر نہ کیا جائے اور قلب جو کہ سلطان مملکت بدن ہے اپنے حرکات ارادی مین اس قانون کے عمل پر امادہ نہو جاے تاکہ ظاہر و باطن مین فرق نرہے بلکہ ظاہر راز دلکا آئینہ ہو جائے اور ہر قول و فعل اختیاری انسان

نہ کہ اضطراری یہ دوسرا درجہ قوت عملیہ کا ہے اور یہی وہ درجہ ہے جسپر ترقی کرنے سے لقب مومنیت کا سزاوار ہوگا۔ کیونکہ ایمان کے معنے حفظ وامن کے ہین اور وہ اسی صورت مین حاصل ہوسکتا ہے کہ اولاً اقرار باللسان یعنے زبان سے کلمہ شہادتین کا اقرار کرکے اسلام قبول کرنا۔ ثانیاً عمل بالارکان یعنے قواعد اسلامی کے موافق عمل کرنا ثالثاً تصدیق بالجنان (قلب یعنے دل سے قوانین اسلام کی تصدیق کرنا۔ یہی تعریف ایمان کی ہے اور انھین حالات کی کمی وبیشی سے ہر شخص کے مدارج ایمان جدا جدا مقرر ہوئے ہین

جب اسلام کے ساتھ مرتبہ ایمان کا بھی حاصل ہوگیا تو قوت عملیہ کا تیسرا درجہ شروع ہوتا ہے یعنے وہ حالت کہ دل علم وحکمت کا مظہر بنایا جائے جسمین معرفت کی شعاعین پڑنے لگین اور ان مصلحتون سے ماہر ہوجائے جو اُسکے حرکات ارادی کے تحت وسقم حسن وقبح۔ خیر وشر اور حق وباطل کے امتیاز سے متعلق ہین لیکن یہ درجہ علوم عقلیہ حاصل کرنے سے میسر ہوتا ہے کیونکہ جب تک انسان مصنوعات سے صانع اور مخلوقات سے خالق کا پتہ لگاکر اپنے کو اور اپنے مالک کو نہ پہچان لے اور بقدر طاقت بشری قانون قدرت کی مصلحتون سے واقف نہوجائے اسوقت تک اپنے فرائض کو بدرجہ اتم واکمل انجام نہین دے سکتا جسقدر موجودات عالم کی نوعیت وماہیت صنایع وبدایع عجیب وغریب ترکیبین۔ منافع ومضار عبرت خیز آثار اور حیرت انگیز کرشمے معلوم کئے جائین گے اُسیقدر واجب الوجود کی معرفت اور اپنے فرائض کی معلومات بڑہتی جائیگی لیکن ممکنات کا تنوع اور اُنکے حقائق کی باریکیان اور پیچیدگیان اس درجہ ہین کہ انسانی قوتین تحقیقات کرتے کرتے صرف ہوجاتی ہین اور عمر طبعی ختم ہوجاتی ہے مگر پھر بھی بڑے بڑے

عقلا و حکما و سالک و مرشد طفل دبستان ہی رہتے ہین اور آخر کو اپنے عجز و نقصان کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ خالق معرفت کجا ادنی ترین مخلوق کی بھی حقیقت و ماہیت کو تمام و کمال ہم دریافت نہ کر سکے مگر علم و عمل کی برکت اور توفیق ایزدی سے اس بحر ناپیدا کنار کے غوطہ خور درّ مراد لے ہی آتے ہین انھین کو اصطلاح حکمتہ مین حکیم کامل۔ اصطلاح مذہب ہین ولی اور اصطلاح تصوّف مین مرشد کہتے ہین۔ یہی حضرات بقدر اپنے علم و عمل کے اُن مدارج پر ممتاز ہوتے ہین جنکا نام نبوت۔ رسالت۔ امامت اور ولایت ہے اور یہ اعتبار اندازہ خدامات مختلف خطابات سے بزبان حضرت ذوالجلال ملقب و ممتاز ہوتے ہین چنانچہ کسی کو صفی اللہ کا لقب ملا کوئی نبی اللہ کہا گیا کسی نے خلیل اللہ کا خطاب پایا کسی نے کلیم اللہ کوئی مخاطب بہ روح اللہ ہوا کوئی بہ حبیب اللہ۔ کوئی ولی اللہ کے نام سے شرف یاب ہوا کوئی حجت اللہ سے موسوم ہوا۔ الغرض جب یہ مراتب حاصل ہو گئے تو ان حضرات کی قوت عملیہ اس درجہ پر پہونچ جاتی ہے کہ اپنے ارادات و مرادات کو رضاء الٰہی پر چھوڑ دیتے ہین اپنے ذاتی ارادہ و خواہش کے پابند نہین رہتے بلکہ قوت قدسیہ و ملکوتیہ اُنکے اقوال و افعال کی محرک ہو جاتی ہے اور اُنکی چشم دل کے سامنے سے عالم اجسام کا پردہ ہٹ جاتا ہے کہ عالم ملکوت کا نظارہ اور عالم لاہوت سے معارف حقہ حاصل کرتے ہین واللہ در من قال

پس یہ ہے حقیقت دین اسلام جسکی نسبت حضرت عزاسمہ اپنی کتاب فصل الخطاب مین نہایت وضاحت سے ارشاد فرماتا ہے کہ اِنَّ الدِّینَ عِندَ اللّٰہِ الاِسلَام۔ یعنے بہ تحقیق کہ دین جو کہ خدا کا تجویز کردہ و پسندیدہ ہے وہ اسلام ہے مگر افسوس صد افسوس کہ ہم لوگ

اس نعمت لازوال اور رحمت ذوالجلال کی قدر نہین کرتے ارکان دین کو قائم رکھنا اور حقیقت اسلام کا پہچاننا کجا بلکہ اپنے اقوال وافعال سے ایسے پرحکمت مذہب کو حقیر و کم وقعت کر رہے ہین - حتیٰ کہ نام مین بھی دین کا پاس نہین مسلمان کا لقب چھوڑ کر "محمڈن" کا خطاب قبول کیا ہے اور یہ نہین سمجھتے کہ یہ لفظ ازروے جہل اُس مفہوم کے ادا کرنیکو وضع کر لیا گیا ہی جو لفظ کرسچین سے پیدا ہوتا ہے یعنے عیسیٰ علیہ السلام کو خدا جاننے والے نعوذ باللہ مسلمان تو حضرت محمدؐ ابن عبداللہ صلے اللہ علیہ وآلہ کو بندۂ خدا و فرستادہ خدا جانتے ہین لہٰذا اُنکے لیے بہترین لقب مسلم یا مسلمان ہے

فصل دوم اسلام کی (کتاب شریعت) آسمانی کا بیان

کتاب ہذا کی یہ فصل فلسفۂ اسلام کا وہ مرکز مستقل ہے جہان سے انوار علوم کی شعاعین محیط عالم امکان تک پہونچتی ہین اور دائرہ حکمتہ کا وہ نقطۂ معتدل ہے جو عرش کبریائی سے بواسطہ خطوط مستقیمۂ شرعیہ کسب ضیا کرتا ہے کیونکہ اس فصل مین ام الکتاب کا باب علم کھولا جاتا ہے یعنے وہ باب جسمین مجاوران مدینۂ فاضلہ سرنگون داخل ہوتے ہین - یہی وہ باب ہے جسکا افتتاح باء بسم اللہ کی کلید سے ہوکر اتحاد حرفی نقطۂ تحت الباء کے قفل کو کھول دیتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ دائرۂ علم کی پرکار اسی نقطہ سے شروع ہوکر پھر اسی پر ختم ہوتی ہے اور یہی وہ باب ہے کہ جسکی ہر فصل فاصل حق و باطل اور روح و روان الانسان فاضل ہے -

پس واضح ہو کہ اسلام کی کتاب آسمانی سے مراد وہ شرع انور ہے

جو عرش سے فرش تک شرف افزائے اُمّتہ مرحومۂ محمّدیہ ہوی - ورنہ لفظ
کتاب سے اوراق ورسم الخط اور لفظ آسمان سے کوئی جاے معین مراد نہین
بلکہ وہ الفاظ وعبارات مقصود ہین جو بالاے عالم امکان یعنے محل صدور
وحی اور مبدءِ علوم ومعارف سے نازل ہوے لہٰذا بہ اعتبار رفعت ومنزلت
کتاب آسمانی کہنا زیبا ہے کیونکہ سما کا مادّہ سُمو بمعنے بلندی کے ہے اور کتاب
کے معنے مجموعہ احکام کے ہین چنانچہ اسی مجموعۂ احکام ربانی کا نام شرع
ہے اور بہ اعتبار عبودیت ان احکام کا التزام کرنا اسیکو شریعت کہتے ہین -
وجہ تسمیہ شرع وشریعت کی یہ ہے کہ شرع کے لغوی معنے راہ اور بمعنی
بیان واظہار کے ہین اور اصطلاح مذہب مین مراد اس سے قرآن مجید ہے
جو کہ مظہر ومبیّن احکام عرش وصراط مستقیم موصل الی العرش ہے دوسرے
یہ کہ لفظ شرع مقلوب ـ عرش کا ہے جس سے مراد وہ جسم ہے جو تمام اجسام
عالم پر محیط ہے اور بر سبیل تشبیہ مراد اس سے وہ سریر سلطانی لیا جاتا ہے
جہانسے احکام قضا وقدر نازل ہوتے ہین گو کہ حقیقت مین عرش الٰہی کے
لئے کوئی صورت وجسم معین نہین پس اس صنعت مقلوب مستوی سے یہ لطیفہ
پیدا ہوتا ہے کہ احکام شرع محمدی تمام جزئیات وکلیّات امور پر مثل عرش کے
حاوی ہین یعنے جس طرح سے عرش عالم اجسام پر محیط ہے اُسی طرح سے
شرع عالم احکام پر محتوی ہے دوسرے یہ کہ اس صنعت لفظی پر نظر کرنے سے
عرش کا رخ شرع کی جانب ہے اور شرع کا رخ عرش کی جانب وسط مین
خط مستقیم علم کا ہے جب اُس خط پر قائم ہوکر نقطۂ فوقانی پر نظر کی تو عرش کو
دیکھ لیا اور جب نقطہ تحتانی پر نظر کی تو شرع کو سامنے پایا - تیسرے یہ کہ
شرع اظہار وبیان اُن احکام کا کرتی ہے جو عرش سے نازل ہوے ہین

اور وہ راہ بتاتی ہے جو عرش سے تجویز ہوئی ہے لہذا دونون مین اتحاد اغراض و مقاصد ہے چوتھے یہ کہ پابندی شرع کی انسانکو مرکز اعتدال پر قائم رکھتی ہے اور مرکز بہ نسبت دیگر نقاط کے محیط سے قریب ہوتا ہے لہذا پابندی شرع سے انسان مقربان عرش مین داخل ہو جاتا ہے پانچوین یہ کہ شرع کا محل صدور عرش ہے اور عرش کا سمت مقابل فرش یعنے زمین ہے بدلیل قولہ تعالے وَجَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا اور فرش محلّ نفاذ شرع اور مغلوب شرف کا ہے جسکے معنے علو کے ہین اور ظاہر ہے کہ منتہائے علو مرتبت عرش کو حاصل ہے۔ پس ان مناسبات معنوی کیوجہ سے شرع و عرش کا مرتبہ برابر ہے۔ اور وجہ تسمیہ شریعت کی یہ ہے کہ لغت مین شریعت کے معنے گھاٹ کے ہین جہان سے اوتر کر دریا کا پانی پی سکین اسی معنی پر اصطلاح اسلام مین شریعت خدا کا وہ مقرر کردہ گھات ہے جہانسے اوتر کر دریائے رحمت الٰہی سے سیرابی حاصل کیجائے۔ آیہ قرآنی وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ یعنے گردانا ہم نے پانی سے ہر شئے کو زندہ اسکے مفہوم پر نظر کر کے نہایت بلیغ لفظ اس محل پر استعمال کیا گیا۔

اسلام کی کتاب آسمانیکے القاب

اسلام کی کتاب آسمانیکے القاب بکثرت ہین جنمین سے چار لقب بتبرکاً یہان ذکر کئے جاتے ہین۔

(۱) کتاب یعنے مجموعۂ احکام جیسا کہ حضرت عز اسمہ اسی کتاب مین ارشاد فرماتا ہے۔ اِنَّ هٰذَا الْكِتَابَ يَهْدِي یعنے بہ تحقیق یہ خدا کے

احکام کا مجموعہ راہ راست بتاتا ہے۔

(۲) قرآن۔ یہ نام مخصوص اسی کتاب کا ہے۔ لفظی معنی قرآن کے قرائت کیا گیا چنانچہ ارشاد فرماتا ہے وَالْقُرْآنِ الْحَکِیْمِ قرآن حکمتہ بتانیوالا یا حکمتہ سے بھرا ہوا یا احکام مین مضبوط و مستحکم۔

(۳) فرقان یعنے جدا کرنے والا حق و باطل کا چنانچہ فرماتا ہے تَبَارَکَ الَّذِیْ نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰی عَبْدِہٖ یعنے بزرگ و برتر ہے وہ خدا جسنے نازل کی فرق بتانیوالی کتاب اپنے بندہ پر۔

(۴) ذکر بمعنے زبان پر جاری کرنا جیسا کہ ارشاد فرماتا ہے فَاسْئَلُوْا اَھْلَ الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ یعنے دریافت کرو قرآن جاننے والون سے اگر تم نہین جانتے ہو۔

بیان صفات قرآنی اور صراحت اُن علوم ومطالب کی جو قرآن سے مستنبط ہوتی ہین

یہ دعویٰ بدلیل تواتر ثابت ہے کہ یہ کتاب منجانب اللہ بتوسط روح الامین (جبرئیل) محمد مصطفےٰ صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قلب مین القا ہوئی۔ اس کتاب مین وہ جملہ صفات موجود ہین جو شریعت آسمانی کے لیے عقلاً ضروری ہین جنکی صراحت پیشتر کی گئی۔

پہلی صفت کتاب آسمانیکا اُن احکام و قواعد سے مکمل ہونا جن سے صلاح معاش و معاد بندگان بدرجۂ اتم حاصل ہو جیسا کہ خود حضرت عز اسمہ ارشاد

فرماتا ہے وَاَنزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکلِّ شیءٍ یعنے نازل کی ہمنے تمپر وہ کتاب جسمین ہر شے کا بیان ہے اور دوسرے مقام پر فرماتا ہے کہ مافرطنا فی الکتاب من شیءٍ یعنے نہین چھوڑ رکھی ہمنے کتاب مین کوئی چیز بیان کرنے کو۔

چنانچہ حسب ذیل علوم و مطالب قرآنی بطور مشتے نمونہ از خروارے ویکے از ہزارے بیان کئے جاتے ہین۔

(۱) علم لغت (۲) علم قرائۃ (۳) علم صرف (۴) علم نحو (۵) علم رسم الخط (۶) علم النظر (۷) علم اصول دین (۸) علم اصول فقہ (۹) علم فقہ (۱۰) علم تاریخ (۱۱) علم خطابۃ و علم الوعظ (۱۲) علم تعبیر رویا (۱۳) علم القضایا والاحکام۔ (۱۴) علم المواریث والفرائض (۱۵) علم الوصایا (۱۶) علم المواقیت (۱۷) علم نجوم (۱۸) علم المعانی (۱۹) علم البیان (۲۰) علم البدیع (۲۱) علم اخلاق (۲۲) علم سیاست منزل (۲۳) علم سیاست مدن (۲۴) علم الجدل (۲۵) علم ہیئت (۲۶) علم ہندسہ (۲۷) علم جبر والمقابلہ (۲۸) علم النفس (۲۹) علم السماء والعالم (۳۰) علم الکون والفساد (۳۱) علم فراست (۳۲) علم فلاحت (۳۳) علم طبقات الارض (۳۴) علم الآثار (۳۵) علم جمادات (۳۶) علم نباتات (۳۷) علم حیوانات (۳۸) علم الہیات (۳۹) فن خیاطی (۴۰) حدادی (۴۱) بنائی (۴۲) نجاری (۴۳) حلاجی (۴۴) نساجی (۴۵) صیادی (۴۶) غواصی (۴۷) صباغی (۴۸) زجاجی (۴۹) فخاری یعنی خشت پزی (۵۰) ملاحی (۵۱) کتابت (۵۲) خبازی یعنی روٹی پکانا (۵۳) طباخی (۵۴) غسالی (۵۵) قصاری (۵۶) عصاری (۵۷) ذباحی (۵۸) حجاری (۵۹) بیع و شرع (۶۰) وزن کشی۔

(۶۱) تیر اندازی (۶۲) آسماء آلات (۶۳) اسماء ماکولات (۶۴) اسماء مشروبات
(۶۵) اسماء منکوحات (۶۶) عجائب مخلوقات کا ذکر (۶۷) ملکوت سماوات
کا ذکر (۶۸) معارفت افق اعلےٰ و تحت الثریٰ (۶۹) ابتداء خلقت عالم کا
بیان (۷۰) اسماء مشاہیر انبیاء و رسل و ملائکہ (۷۱) خلقت آدم کا بیان۔
(۷۲) قصّہ آدم و ابلیس (۷۳) قصّہ قابیل و ہابیل (۷۴) قصّہ ادریس
(۷۵) قصّہ نوح (۷۶) قصّہ عاد اوّل و دوم (۷۷) قصّہ قوم تبع (۷۸) قصّہ
یونس (۷۹) قصّہ اصحاب الرّس (۸۰) قصّہ ثمود (۸۱) قصّہ قوم لوط۔۔
(۸۲) قصّہ قوم شعیب (۸۳) قصّہ موسیٰ (۸۴) قصّہ فرعون (۸۵) قصّہ عجل
(۸۶) قصّہ ذبح بقر (۸۷) قصّہ خضر (۸۸) قصّہ داؤد (۸۹) قصّہ طالوت
و جالوت (۹۰) قصّہ سلیمانؑ (۹۱) قصّہ بلقیس (۹۲) قصّہ اُس جماعت کا
جو بخوف طاعون مفرور ہوئے تھے (۹۳) قصّہ ابراہیمؑ (۹۴) قصّہ اسمٰعیلؑ
(۹۵) قصّہ بناء کعبہ (۹۶) قصّہ یعقوبؑ (۹۷) قصّہ یوسفؑ (۹۸) قصّہ ذکریاؑ
(۹۹) قصّہ یحییٰؑ (۱۰۰) قصّہ ایوبؑ (۱۰۱) قصّہ ذی الکفل (۱۰۲) قصّہ
ذی القرنین (۱۰۳) قصّہ بناء سدّ (۱۰۴) قصّہ اصحاب کہف (۱۰۵) قصّہ
اصحاب رقیم (۱۰۶) قصّہ بخت النّصر (۱۰۷) قصّہ اصحاب جنت (۱۰۸) قصّہ
مومن آل یٰسین (۱۰۹) قصّہ اصحاب فیل (۱۱۰) قصّہ اصحاب اخدود
(۱۱۱) قصّہ اصحاب ایکہ (۱۱۲) قصّہ حواریین حضرت عیسیٰ (۱۱۳) قصّہ
نمرود (۱۱۴) قصّہ عیسیٰ (۱۱۵) قصّہ بعثت خاتم الانبیاءؐ (۱۱۶) قصّہ غزوات حضرت
رسولؐ (۱۱۷) قصّہ حجۃ الوداع (۱۱۸) توحید کے اہم مسائل (۱۱۹) روحانیات
کا مفصل ذکر (۱۲۰) اجرام فلکی کے بیانات (۱۲۱) بسائط و عناصر کا ذکر
(۱۲۲) اخبار غیبی (۱۲۳) معجزات انبیاءؑ (۱۲۴) تجارت کے فوائد۔

(۱۲۴) اشیاء کے خواص (۱۲۵) مکاسب کا بیان۔ (۱۲۶) کیفیت
خلقت انسان (۱۲۷) عقل کا ذکر (۱۲۸) قدرت کے آثار (۱۲۹) نبوت
اور اسکے لوازمات (۱۳۰) امامت اور اُسکے ضروریات (۱۳۱) تکلیف
شرعی کا مقرر ہونا (۱۳۲) اطفال کی آدب آموزی (۱۳۳) والدین کے
حقوق (۱۳۴) اقرباء سے سلوک (۱۳۵) ہمسایہ و ہمجوار کی اعانت۔
(۱۳۶) قومی فرائض (۱۳۷) دختر کشی کی ممانعت (۱۳۸) بیوہ گان
کی شادی (۱۳۹) معاملات (۱۴۰) حدود (۱۴۱) قصاص۔
(۱۴۲) خدا پرستی کے طریقے (۱۴۳) فقر کے فضائل (۱۴۴) معرفت
کے اذکار (۱۴۵) نیکوں کی مدح (۱۴۶) بدوں کی مذمت۔
(۱۴۷) جہاد نفس کی ترکیبیں (۱۴۸) جہاد ملک کے قواعد
(۱۴۹) مال غنیمت کے احکام (۱۵۰) دنیا کے کاروبار کی مختلف
ہدایتیں (۱۵۱) قدرتی صناعی کے اذکار (۱۵۲) اہل علم کے مراتب
(۱۵۳) جہل کی مذمت (۱۵۴) عجیب و غریب حکمتیں (۱۵۵)
ہر قسم کی نصیحتیں (۱۵۶) مختلف طور کے ضرب الامثال (۱۵۷) معرفت
کا ذکر (۱۵۸) جان کندنی کی اذیتیں (۱۵۹) قبر کے حالات۔
(۱۶۰) حشر و نشر کا بیان (۱۶۱) جزا و سزاء آخرت کا لزوم (۱۶۲)
معاد جسمانی کا اثبات (۱۶۳) حساب و کتاب روز آخرت (۱۶۴)
جنت و دوزخ کی تشریح (۱۶۵) اسلام کی مداح (۱۶۶) ایمان کے مدارج
(۱۶۷) قرآن کا اعجاز (۱۶۸) عظمت الٰہی کا بیان (۱۶۹) دنیا کی بے ثباتی
(۱۷۰) دعا و التجا (۱۷۱) توبہ و انابت (۱۷۲) عبادت کے ثمرات
(۱۷۳) کل مخلوقات کا تسبیح خوان ہونا (۱۷۴) انسانکے اعمال دفتر مرتب ہونا

(۱۷۵) رجعت کا بیان (۱۷۶) نزول عیسیٰ (۱۷۷) خروج دجالؔ (۱۷۸) قصۂ یاجوج و ماجوج (۱۷۹) خروج دابۃ الارض (۱۸۰) انقلابات روز قیامت (۱۸۱) نعمات جنت و عذابہاے آخرت کی تصریح (۱۸۲) خدا کے لطف و رحمت کے اذکار۔ وغیرہ وغیرہ جملہ امور جو عالم مین تا روز قیامت واقع ہوتے رہتے ہین اُنکا استدلال آیات قرآنی سے ہوتا ہے اور تمام محامد و مکارم اخلاق و احکام شرایع اس کتاب مقدس مین مذکور ہین جو طالبان حقیقت کو کتب تفاسیر سے علیٰ قدر فہم و علم دریافت ہو سکتے ہین۔

جسقدر مطالب قرآنی اس مقام پر ذکر کیئے گئے وہ تکمیل نفس بشری اور اصلاح ہر سہ اقسام زندگانی کے لیے کافی ہین۔ چنانچہ یہی مطلب اس آیہ کریمہ کا ہے کہ لَا رَطْبٍ وَّلَا یَابِسٍ اِلَّا فِیْ کِتٰبٍ مُّبِیْنٍ یعنے کوئی تر و خشک ایسا نہین جو کتاب روشن کنندہ مین مذکور نہو۔ پس رطب و یابس سے مراد یہ ہے کہ تمام امور مفید و مضر خیر و شر۔ حیوات و ممات۔ معاش و معاد۔ علم و عمل جو کہ لوازمات انسانیت ہین اُن سبکا بیان اسمین موجود ہے تا کہ دنیا و دین حسب تعلیم و رضا الٰہی حاصل کرنے مین دقتؔ نہو۔

دوسری صفت لازمۂ کتاب آسمانی یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ کی جانب سے اعلان اس امر کا ہو کہ یہ اُسکی بھیجی ہوئی کتاب ہے۔ چنانچہ ایسا اعلان اکثر مقام پر قرآن مجید مین ہے جیسا کہ ارساد فرمایا ہے الٓمّٓ ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَیْبَ فِیْهِ یعنے اللہ نے جبرئیل کے ذریعہ سے محمد صلے اللہ علیہ و آلہ پر یہ کتاب بھیجی ہے جسمین کوئی شک نہین دوسرے مقام پر فرماتا ہے

اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَاِنَّا لَہٗ لَحَافِظُوْنَ یعنے بہ تحقیق کہ ہمنے نازل کیا قرآن اور ہر آئینہ ہم اسکی حفاظت کرنے والے ہین ضایع ہونے یا اُسمین خلل واقع ہونے اسے۔

تیسری صفت نام زد ہونا اس کتاب کی معلّم وحاکم کا اور اسیکا جامع فضایل وکمالات اور صاحب آیات ومعجزات ہونا تاکہ بدرجہ اتم واکمل ان احکام کی تلقین تعلیم وانکا اجرا نفاذ کرسکے اس امر سے متعلق بکثرت آیات موجود ہین کہین مُحَمَّدٌ رَسُوْلُ اللہِ فرمایا ہے کہین اِنَّکَ لَمِنَ الْمُرْسَلِیْنَ ارشاد ہوا ہے یعنی تم ہر آئینہ پیغمبرون مین سے ہو۔ کہین یَا اَیُّھَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَا اُنْزِلَ اِلَیْکَ مِنْ رَّبِّکَ سے خطاب کیا ہے یعنی اے رسول پہونچاؤ اس حکم کو جو نازل کیا ہے تپر تمہارے پروردگار نے پھر آنحضرت کے صاحب فضائل ہونے کی تصدیق اس طرح فرمائی ہے کہ وَمَا اَرْسَلْنٰکَ اِلَّا رَحْمَۃً لِّلْعٰلَمِیْنَ یعنے نہین بھیجا ہمنے تمکو مگر رحمت واسطے تمام عالمیان کے اور ظاہر ہے کہ حصر واستثنٰی کے ساتھ رحمت کا لقب جامع جملہ اوصاف نبوت بلکہ داخل وصفت خداوندی ہے جس سے بالاتر خطاب بشر کے لیے نہین ہو سکتا۔ دوسرے مقام پر فرماتا ہے کہ اِنَّا اَرْسَلْنٰکَ شَاھِدًا وَّمُبَشِّرًا وَّنَذِیْرًا وَّدَاعِیًا اِلَی اللہِ بِاِذْنِہٖ وَسِرَاجًا مُّنِیْرًا یعنے بہ تحقیق کہ بھیجا ہمنے تمکو گواہ اعمال بندگان کا اور خوشخبری دینے والا انکو خدا کی نعمتونکا اور ڈرانیوالا اُسکے عذاب سے اور بلانیوالا انکو طرف راہ مقرر کردہ خدا بموجب فرمان خدا کے اور چراغ نور افشان تاریکی جہالت وضلالت کا۔ یہ آیۂ متبرکہ آنحضرت کے مراتب وفضائل اور خدمات وفرائض سبکو نہایت وضاحت سے مبرہن کر رہا ہے جس مین ذرہ

توہم و وسواس کی گنجایش نہین ۔

چوتھی صفت کتاب آسمانی کے احکام کا عقل انسانی سے مناسب اور قابل برداشت ہونا۔ چنانچہ مناسبت عقلی کے نسبت تو حکما اسلام نے یہ کلیہ قرار دیدیا جیساکہ سابقاً ذکر ہوچکا کہ کُلَّمَا حَکَمَ بِہِ الشَّرعُ حَکَمَ بِہِ العَقلُ یعنے جو حکم شرع کا ہے وہی حکم عقل کا بھی ہے۔ تمام آداب وارکان اسلام عقل سے مملو ہین اس دعوی کی اثبات کی زیادہ حاجت نہین عیان راچہ بیان ۔ دوسرا امر احکام کے قابل برداشت ہونے کی نسبت اسکے اثبات کی ضرورت اُسوقت ہے جب کوئی حکم مافوق قوت وتحمل انسانی بتایا جائے بلکہ تمام شرایع موجودہ مین کوئی شریعت اسکے زیادہ سہل وآسان نہین ۔

پانچوین صفت ۔ کسی خاص علامت کا ہونا جس سے قلب کو اُس کتاب کے مُنزل مِن اللہ ہونیکا اطمینان حاصل ہو اسکی نسبت چند امور اس مقام پر بالاختصار قابل ذکر ہین ۔

اوّل اعجاز قران باعتبار فصاحت و بلاغت ۔ یہ وہ اعجاز ہے جسکو دیکھ سنکر بڑے بڑے فصحاے عرب دنگ ہوگئے اور آخر کار اُنکو اعتراف کرنا پڑا کہ لَیسَ ھٰذَا مِن کَلَامِ البَشَرِ ۔ چنانچہ قرآن مجید مین ایک سو چودہ سورتین ہین اور اوسکے اعجاز کے بارہ مین اس شد و مد سے دعوے کیا گیا ہے کہ اِن کُنتُم فِی رَیبٍ مِمَّا نَزَّلنَا عَلٰی عَبدِنَا فَاتُوا بِسُورَۃٍ مِن مِثلِہٖ اگر ہو تم شک مین اُس چیز کی نسبت جو نازل کی ہمنے اپنے بندہ خاص پر پس لاؤ ایک سورہ بھی مثل اُسکے ۔ اس سے بڑھکر دوسرا دعوے یہ ہے کہ قُل لَئِنِ اجتَمَعَتِ الاِنسُ وَالجِنُّ عَلٰی اَن یَاتُوا

بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيْرًا
یعنے کہوا ے رسول کہ اگر جمع ہون انس وجن اس امر کے لیئے کہ لاوین
مثل اس قرآن کے نہ لاسکین گے مثل اسکے گرچہ ایک انمین سے دوسرے
مددگار ہون - اولاً تو یہ دعوی بجاے خود ایک معجزہ ہے کہ نبی اُمّی مدعی
اپنی نبوت اور صداقت کا ہوکر اُسوقت اس دعوے کو پیش کرتا ہے
جبکہ مضمار فصاحت مین بڑے بڑے ادبا یکہ تازی کر رہے تھے اور کلام
عرب کی ادبیت انتہا درجہ پر پہونچ چکی تھی - ایسی حالت مین اس عظمت و
شان کا دعوے ایک معمولی بات نہ تھی ثانیاً یہ کہ عبارت آرائی و مضمون
نگاری انسان کی اختیاری چیز ہے مگر اس دعوے کے بعد بھی ابتک
لوگون کا عاجز رہنا دلیل بین اعجاز قرآن اور آنحضرت کے صداقت
بیان کی ہے ورنہ معاندین مذہب اور کاملین ادب اگر اس دعوے کی
تکذیب کے لیے ایک سورہ بھی مثل اسکے تصنیف کر دیتے تو اسلام کی
بیخ بنیاد منقطع اور ہزارون جھگڑے آپس کے رفع ہوجاتے حالانکہ
کوشش کی گئی مدعیان کاذب نے خامہ فرسائی کی اور عبارتین
قرآن کے جواب مین گڑھین اَلْفِيْلُ مَا الْفِيْلُ وَمَا اَدْرٰكَ مَا الْفِيْلُ
لَهٗ خُرْطُوْمٌ طَوِيْلٌ ایسے ہی بہت سے رکیک و ذلیل فقرہ بنائے گئے
مگر اُنکے تصنیفات کی وقعت دنیا مین یورپین بیت الخلا کے مصرف سے
زیادہ تصور نہ کی گئی اور کسی نے اعتنا بھی نہ کیا کہ آیا انکا شمار کلام مین ہے
بھی یا نہین برخلاف اسکے قرآن مجید اپنی حالت پر اُسی دعوی کے ساتھ
قائم و دائم ہے اور امرء القیس اور نابغہ بیانی کا کلام جو بازار عکاظہ مین
جمع ہوکر سنا جاتا تھا نظرون سے گر گیا قصائد سبعہ معلقہ دیوار کعبہ سے

کاٹ کر گرادی گئی اعشیٰ و زہیر شنفری ولبید ایسے شعرا مسلم الثبوت کی فصاحت خاک مین ملگئی قرآن کی فصاحت سنکر اکثر اجلہ شعراء عرب نے شاعری بلکہ شعر کا سُننا ترک کر دیا۔ حالانکہ نظم کی لطافت بمقابلہ نثر کے زیادہ سمجھی جاتی ہے کیونکہ نظم کے بحور اُن اوزان پر قائم کئے گئے ہین جنکا ماخذ قواعد موسیقی ہین اور موسیقی کے اوزان حرکات فلکیہ کے اسلوب پر قایم کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نظم سے طبیعت انسانی کو خاص تعلق ہے اور بالطبع اُسکے پڑھنے اور سننے اسے لذت روحانی حاصل ہوتی ہے مگر قرآن کی نثر نے تمام دنیا کی نظم کو درہم برہم کر دیا۔ بظاہر غرض خداوندی اس اعجاز بیانی سے یہ تھی کہ عرب کا دعوائے زبان دانی فصاحت قرانی سے باطل کیا جائے اور جو چیز انکی اختیاری ہے اُسمین اپنے عجز کے قائل ہو جائین جیساکہ دیگر انبیاء ماسلف کو اُسی عنوان کے معجزات عطا ہوے جو حسب مذاق زمانہ مناسب تھے چنانچہ زمانہ بعثت رسول اللہ مین فن ادب کی ترقی اس درجہ پر تھی کہ شعراء عرب لسان الغیب و سحر البیان کہے جاتے تھے۔ یہانتک کہ صنادید عرب مین یہ دستور قائم ہو گیا تھا کہ اپنی اولاد کو رضاعت کے لئے بادیہ نشین اقوام کی عورتون کے سپرد کر دیتے تھے تاکہ انمین ابتداء عمر سے طلاقت لسانی و فصاحت بیانی پیدا ہو کیونکہ صحرا کی عذوبت و لطافت آب و ہوا کو اس بارہ مین بہت زیادہ مدخلیت ہے چنانچہ آنحضرت فرماتے تھے کہ مین قریش سے عربی دان زیادہ ترہون کیونکہ میری رضاعت قبیلہ سعد بن بکر مین ہوئی ہے یعنی وہ قبیلہ جو فصاحت مین تمام قبائل عرب سے سربرآوردہ تھا۔ بالجملہ یہ نکتہ قابل غور ہے کہ تمام انبیا کو معجزات فعلی دیئےگئے جو کہ اوصاف خارجی مین داخل تھے اور

حضرت خاتم الانبیا کو معجزۂ قولی دیا گیا جو کہ ذاتی و طبعی ہے اور ظاہر ہے کہ فضیلت ذاتی بہ نسبت فضیلت خارجی کے افضل ہے۔ علاوہ اسکے کلام کی لذت روحانی اور اُسکا اثر جسقدر مستمر ہے اُسقدر افعال کی لذت اور اُنکا اثر پائدار نہین جیسا کہ ایک بڑے حکیم کا قول ہے کہ دنیا کی لذائذ مین کلام شیرین سے بڑھکر کوئی لذت نہین کیونکہ یہ غذاء روح ہے۔ یہ وہ صفت مخصوصہ ہے جو انسان کو دیگر حیوانات سے ممتاز کرتی ہے آلۂ تعلیم و تعلم کا زبان ہے جو دنیا کو اپنی حرکت سے مسخر کر لیتی ہے اور انسان کو اُس مرتبہ پر پہونچاتی ہے جس سے مافوق نہین ہو سکتا۔ اسی سے علوم و معارف حاصل ہوتے ہین اسی سے تسبیح و تقدیس الٰہی کیجاتی ہے۔ پس حکمت ربانی مقتضی اسی امر کی ہوئی کہ سید المرسلین کا معجزہ ایسا ہو جس سے انکی فضیلت ذاتی تا قیام قیامت باقی ہے یہی وہ فضیلت ہے جسمین کوئی ملک مقرب و نبی مرسل اُنکا شریک نہین اور یہی وہ فضیلت ہے جو صفحات دہر پر الی یوم القیام اسلام کی پشت پناہ رہیگی۔ الغرض اس کلام بلاغت نظام کی لطافت و فصاحت و نکات اور اعجاز بیان کا مدعی خود حضرت ذوالجلال ہے اور یہ وہ اعظم دلیل قاطع و لامع اسکے کتاب اللہ ہونے پر ہے جو کہ اطمینان قلب کے لیے کافی ہے بشرطیکہ علوم قرآنی سے قلب کو استعداد بھی اطمینان حاصل کرنیکی پیدا ہو جائے ورنہ العوام کالانعام کے قلوب سے ہمکو غرض نہین جنپر جہالت کی مہر لگی ہوئی ہے۔

دوم جامعیت علوم و مسائل ضروریہ و قصص گذشتہ ایک بہت بڑا امر قرآن کی صداقت اور اُسکے کتاب آسمانی ہونیکا ہے جسکی صراحت اسی فصل مین کیگئی ہے۔ اسی جامعیت کا یہ اثر تھا کہ بڑے بڑے احبار

و رُہبان قرآن کو سنکر ایمان لائے اور ہزارہا آدمی اُسکی شیرینی عبارت سے دل دادہ ہوگیے۔ ہزارہا مسائل علمی جو زمانہ حال کی جدید تحقیقات سے ظاہر ہوتے جاتے ہین اُنکا پتہ قرآن سے لگتا ہے۔ یہ کتاب مختصر اُنکے تفصیلات کی گنجایش نہین رکھتی جسکو شوق ہو وہ علوم قرانی کو حاصل کرے تب اُسکی عظمت و راستی کو جانچ سکتا ہے۔

سوم یہ کہ ماہر و نقاد فن اس امر مین امتیاز حاصل کر سکتا ہے کہ جو خطبے اور حدیثین رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے روایت ہوئی ہین اُنکی زبان و طرز بیان کو جب قرآنمجید کی عبارتون سے مقابلہ کیا جاتا ہے تو زمین و آسمان کا فرق معلوم ہو جاتا ہے اور کلام خالق و کلام مخلوق مین تمیز حاصل ہو جاتی ہے ورنہ اگر قرآن مجید آنحضرت کا بنایا ہوا ہوتا تو ایک ہی شخص سے دو قسم کے کلام کا صادر ہوتا اور پھر اُنمین یہ فرق بین کبھی محسوس نہ ہوتا۔

چہارم یہ کہ بکثرت اخبار غیبی قرآن مین موجود ہین اُنمین بہت سے تو ہو بہو ظاہر ہو چکے ہین۔ مثلاً ابو جہل وغیرہ صنادید کفار کا باوجود کوشش کے ایمان نہ قبول کرنا۔ اسلام کا باوجود کمال ضعف و بے سرو سامانی و اشد مخالفت و قوت دشمنان غالب آجانا سلطنت روم کا زمانہ قوکاس مین جسکو کارنیس بھی کہتے ہین خسرو پرویز شہنشاہ عجم سے مغلوب ہوکر میعاد مذکورۂ قرانی مین نوسال کے اندر فتحیاب ہونا۔ سورۂ کوثر مین جو وعدہ دشمنان رسول اللہ کے انقطاع نسل کا فرمایا گیا تھا اُسکا منکشف ہو جانا۔ اسکے سوا اور بھی بہت سی پیشین گوئیان بعینہٖ ظاہر ہوگئی ہین جو کہ تتبع کتب تفاسیر و تواریخ سے معلوم ہوسکتی ہین اسوقت تک قرآن مجید یا اسکی سورتون بلکہ متفرق آیات کی تفسیرین جو علماء اسلام نے کی ہین انکی تعداد سیکڑون تک

پہونچتی ہے اور ہر ایک کتاب علوم و معارف کا دفتر ہے مگر پھر بھی بہت
سے دقایق و معضلات کھلنے کو رہگیے۔

یہ امر بہت غور کے قابل ہے کہ اسوقت تمام ملل دادویان مین
جو گروہ اپنے مذہب کی بنیاد شریعت آسمانی پر قایم کرتا ہے اُسکا استدلال
اُس شریعت کی توثیق کی نسبت صرف دلیل تواتر پر مبنی ہے۔ اور اس امر
کا قائل ہے کہ ابتدا سے ہمکو اسکے شریعت آسمانی ہونیکی سند پہونچتی آتی ہے
ورنہ کوئی دوسری دلیل سوائے مذہب اسلام کے اور کسی ملت کے ہاتھ
مین نہین جس سے وہ اپنی موجودہ شریعت کو منزل مِنَ اللہ ثابت کر سکے
پس درانحالیکہ دارومدار اُن شرایع کی صحت کا دلیل تواتر ہے تو وہی
دلیل قرآن کے ساتھ بھی قایم ہوتی ہے جسکے تواتر اسناد پر کتب اسلامیہ کا
بیشمار ذخیرہ موجود ہے پس ظاہر ہے کہ یہی ایک دلیل تواتر کی ہر مذہب
کے لیے بناء وثوق و تمسک ٹھہرتی ہے اور درصورت اشتراک دلیل واحد
ہر ایک شریعت دوسری شریعت کی اصلیت کو رد نہین کر سکتی۔ البتہ
بربناء اختلاف اوقات تعیّن ہر شریعت لاحق شریعت سابق کی ناسخ ہے
ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئیگا جیسا کہ سابقاً بیان کیا گیا اور یہ امر مخفی نہین
کہ سب سے آخری شریعت آسمانی قرآن مجید ہے پس جبتک وہ من جانب اللہ
دوسری شریعت کے ذریعہ سے منسوخ نکیا جاے اسوقت تک عقلاً
وہ ہر فرد بشر پر واجب التعمیل ہے

باب ہفتم چند تعریفات و اصطلاحات ضروریہ کا بیان

اس باب مین چند تعریفات و اصطلاحات حکمیہ و علمیہ کا ذکر کیا جاتا ہے جنکی معرفت سے کتاب ہذا کے مطالب سمجھنے مین آسانی ہوگی اور وہ چند فصلون مین منقسم ہین۔

فصل اوّل امور عامہ کا بیان

اصطلاح حکمت مین امور عامہ سے مراد وہ امور ہین جنکی ذات عام ہو کسی ایک قسم کے موجودات کے ساتھ مختص نہون بلکہ یا تو ہر سہ اقسام موجودات یعنے واجب و جوہر و عرض مین مشترک پاے جائین یا اُنمین سے دو قسم کے موجودات مین چنانچہ وہ امور یہ ہین۔ وجود۔ وجوب۔ وحدت۔ کثرت امکان۔ حدوث۔ قدم وغیرہ پس وجود ہر سہ اقسام موجودات مین مشترک ہے وجوب کے معنے اصطلاح حکمت مین یہ ہین کہ ضرورت عقلی مقتضی اسکے وجود کی ہو اور ہونا اسکا خارج مین متحقق ہو جاے یہ دو طرح پر ہے ایک واجب لذاتہ جس سے مراد وہ موجود ہے جسکا عدم عقلاً ممتنع ہو اور وہ اپنے وجود کیلیے محتاج دوسرے کا نہو جیسے ذات باری تعالےٰ اور واجب لغیرہ عقول و نفوس ہین جنکا وجوب حسب راے حکما دوسرے کیلیے ہے

یعنے اپنی ذات کیلیے تو واجب ہین کیونکہ مبدء ہین دیگر مخلوقات کا اور نسبت
بہ ذات باری تعالےٰ داخل ممکنات ہین۔ وحدت کے معنے یکتائی کے
ہین یہ دو قسم پر ہے حقیقی و مجازی وحدت حقیقی وہ ہے جہان اعتبار عدد کا
نہ کیا جاے یہ محض ذات باری تعالےٰ کیلیے ہے اسیکو مرتبہ احدیت کہتے ہین
کیونکہ یہان محض اعتبار ذات کا ہے ہر قسم کے تاویلات ذہنی وخارجی سے
منزہ اور وحدت مجازی ممکنات کیلیے ہے جسمین عدد کا اعتبار کیا جاتا ہے
یعنی ایک نصف کا ہے دو کا۔ کثرت دو قسم کے موجودات مین مشترک ہے
یعنی جوہر وعرض ہین۔ امکان سے مراد ذات شیے کا نہ تو مقتضی وجود ہونا
اور نہ مقتضی عدم ہونا یعنے وجود وعدم دونون اُسپر روا ہون حدوث سے مراد
وجود شیے کا بعد عدم کے۔ یہ دو طرح پر ہے۔ حدوث ذاتی جس سے مراد
کسی شیے کا محتاج ہونا اپنے وجود مین دوسری شیے کی جانب اور حدوث
زمانی سے مراد مسبوق ہونا شیے کا ساتھ عدم کے یعنی پہلے معدوم ہو بعدہ
وجود مین آے پس امکان وحدوث سواے ذات آلہی کے جملہ
موجودات کو شامل ہے۔ قدم ایک تو ذاتی جس سے مراد محتاج نہوتا شیے
کا دوسر کی جانب اور قدم زمانی سے مراد نہونا شیے کا مسبوق بہ عدم پس
قدم ذاتی یعنی حقیقی مخصوص باری تعالیٰ کے لیے ہے جہان اسکا اعتبار بلحاظ
زمانہ کے نہین کیونکہ زمانہ تو حدوث وفنا کے درمیان مین محدود ہے
بلکہ ازلیت وابدیت مراد ہے جسکے لیے کوئی حد معین نہین پس قدیم سے
مراد وہ موجود ہے جسکا وجود بہ سبب دوسری چیز کے نہو اور قدیم مجازی مین
اعتبار مدت محدود غیر معین کا کیا جاے جیسے عقول ونفوس اکے لیے
کہ بہ اعتبار مخلوقیت کے انمین مدت محدود تو ہے مگر غیر معین ہے۔

امتناع سے مراد ذات شیے کا وجود خارجی مین بالضرورۃ مقتضی عدم ہونا جیسے شریک باری تعالیٰ کہ بہ ذات خود عقلاً ممتنع ہے۔ یا امتناع صفاتی مطلب حرکت و سکون یا نور و ظلمت کا وجود وقت واحد مین ممتنع ہے۔

فصل دوم موجودات کی تقسیم اور اُنکے اقسام

تقسیم موجودات کی حکماء و علماء متکلمین نے اسطرح پر کی ہے کہ جو مفہوم انسان عقل مین لائے وہ تین صورتین سے خالی نہین ایک یہ کہ اُسکی ذات پر لحاظ کرکے وجود اُسکا خارج مین بدون کسی علت و سبب کے عقلاً واجب ہے یعنے اپنی ذات مین بالضرور مقتضی وجود کا ہے اور عدم اُسپر عقلاً ممتنع ہے تو اُسکو واجب الوجود کہتے ہین۔ دوسرے یہ کہ اُسکی ذات پر لحاظ کرکے وجود اُسکا عقلاً ممتنع ہے یعنے لازمی طور سے اپنی ذات مین مقتضی عدم کا ہے تو اُسکو ممتنع الوجود کہتے ہین۔ تیسرے یہ کہ اُسکی ذات پر لحاظ کرکے نہ تو وجود اُسکی ذات کا واجب ہے نہ عدم اُسکے لیے لازم ہے یعنی اپنی ذات مین لازمی طور سے نہ تو مقتضی وجود کا ہے نہ عدم کا بلکہ وجود و عدم مین محتاج علت کا ہے تو اسکو ممکن الوجود کہتے ہین جو کہ علت کے بہم پہونچنے سے وجود مین آتا ہے ورنہ معدوم رہتا ہے یا علت کے بہم پہونچنے سے معدوم ہو جاتا ہے۔ پس واجب الوجود ذات باری تعالے ممتنع الوجود شریک باری تعالیٰ اور ممکن الوجود مین جملہ مخلوقات داخل ہین۔

ممکن الوجود دو قسم پر ہے ایک جوہر دوسرے عرض۔ پس جوہر اُس ممکن کو کہتے ہین جو قائم بالذات ہو یعنے جسوقت اسکی وجود ذاتی کا

اعتبار کیا جائے تو وہ کسی دوسری چیز پر قائم نہو چنانچہ جوہر پانچ قسم پر ہے
ہیولے۔ صورت۔ نفس۔ عقل۔ جسم۔ کیونکہ جوہر یا مجرد ہے یا غیر مجرد
اور جوہر مجرد یا متعلق بہ بدن بر سبیل تصرف و تدبیر ہے یا نہین متعلق ہے
اگر ہے تو اُسکا نام عقل ہے اور اگر نہین ہے تو اُسکا نام نفس ہے اور
جوہر غیر مجرد یا مرکب ہے یا غیر مرکب اگر مرکب ہے تو اُسکو جسم کہتے ہین
لیکن اگر غیر مرکب ہے تو یا حال ہے یعنی کسی چیز مین حلول کیے ہوے
ہے تو اسکو صورت کہتے ہین یا محل ہے یعنی جائے حلول کسی چیز کی ہے
تو اُسکا نام ہیولے ہے۔ دوسرے طور پر تقسیم اسکی یون ہے کہ جوہر یا
بسیطہ روحانی ہے جیسے عقول و نفوس مجردہ یا بسیطہ جسمانی ہے جیسے عناصر
اور یا مرکب عقلی ہے نہ کہ خارجی جیسے ماہیات جوہریہ مرکبہ از قبیل جنس
وفصل وغیرہ یا مرکب خارجی جیسے موالید ثلٰثہ۔ انمین سے ہر ایک کے
تعریفات حسب ذیل ہین۔

ہیولے لفظ یونانی ہے جسکے معنے اصل اور مادہ کے ہین اور
اصطلاح حکمۃ مین مراد اُس سے وہ جوہر ہے جو کہ جسم مین پایا جاے اور جسم
کے عوارض کو متعلق بہ اتصال و انفصال قبول کرے اور محل صورت جسمیہ
ونوعیہ کا ہو۔

صورت سے مراد وہ جوہر ہے جس سے مشخصات مین امتیاز حاصل ہو
یہ دو طرح پر ہے ایک صورت جسمیہ اس سے مراد وہ جوہر متصل بسیطہ ہے
جسکا وجود کسی محل مین پایا جاے اور ابعاد ثلثہ کو قبول کرے جنکا ادراک
بادی النظر مین حس سے کیا جاسکے۔ دوسرے صورت نوعیہ اس سے
مراد وہ جوہر بسیطہ ہے جسکا وجود بالفعل تمام نہو بدون اس چیز کے وجود کے

جسمین وہ حلول کیے ہوے ہو۔ یہی جوہر جسم سے ملکر اسکو مختلف اقسام پر تقسیم کرتا ہے اور مختلف اجسام مین فرق بتاتا ہے۔

نفس۔ اس سے مراد وہ جوہر لطیف بخاری ہے جو کہ حامل قوۃ حیوۃ وحس وحرکت ارادی کا ہے اسکو روح حیوانی بھی کہتے ہین یہی وہ جوہر ہے جو اشراق کنندہ بدن ہے اور وقت موت اسکی ضو ظاہر وباطن جسم سے منقطع ہوتی ہے اور وقت خواب ظاہر جسم سے منقطع ہوتی ہے مگر باطن سے اُسکا انقطاع نہین ہوتا یہی فرق درمیان بیداری وخواب وموت کے ہے۔ یہ معنے نفس کے تخصیصی ہین ورنہ عموم کے لحاظ سے نفس نباتی ونفس جمادی بھی ہے جسکی تصریح اپنے مقام پر آیندہ ہوگی پس نفس حیوانی وہ کمال اوّل ہے جو جسم طبعی کو حاصل ہوتا ہے اور وہ ادراک جزئیات وحرکات ارادی کا آلہ ہے اور نفس انسانی وہ کمال اوّل ہے جو کہ جسم طبیعی کو حاصل ہوتا ہو اور وہ افعال فکریہ وادراک امور کلیہ کا آلہ ہے اسیکو نفس ناطقہ کہتے ہین یہ ایسا جوہر مجرد ہے جو ذات مادہ سے منزہ لیکن افعال مین مادہ کا مقارن ہے اسکے متعلق مفصل توضیحات آیندہ مطالب مین بیان کیجائینگی۔

عقل یہ لفظ عقال سے نکالا گیا ہے جسکے معنے مہار کے ہین یعنے وہ چیز جس سے چوپایہ قابو مین رہے اور راہ راست پر چلے اور اصطلاح حکمت مین مراد اس سے وہ جوہر مجرد ہے جو مادہ سے منزہ مگر افعال مین اسکا مقارن چنانچہ بعضون کے نزدیک عقل ونفس ناطقہ ایک ہی چیز ہے اور بعض کہتے ہین کہ عقل ایک جوہر روحانی ہے جو خلاق عالم نے بدن انسان سے متعلق کردیا ہے۔ بعض کہتے ہین کہ وہ ایک نور ہے جو

قلب سے متعلق کردیا گیا ہے جس سے حق وباطل کا امتیاز حاصل ہوتا ہے
بعض کہتے ہین کہ وہ جوہر مجرد ہے جسکا تعلق بدن سے بر سبیل تصرف وتدبر ہے
اور بعض کا قول ہے کہ وہ نفس ناطقہ کی قوت ہے۔ بہرحال یہ ظاہر ہے کہ قوۂ
عاقلہ کا حکم نفس ناطقہ کے احکام سے متغایر ہوتا ہے یعنے حقیقت مین فاعل
تو نفس ناطقہ ہوتا ہے اور عقل اُسکا ایک آلہ ہے جو کہ ذات وصفات مین اُس
سے علیحدہ۔ اور بعض کا قول ہے کہ نفس وعقل وذہن سب ایک ہی جوہر کے
نام ہین البتہ اعتبارات مین فرق ہے۔ مثلاً بہ اعتبار ادراک کے اُسکا
نام عقل ہے۔ اور بہ اعتبار تدبیر وتصرف کے نفس اور باعتبار استعداد
ادراک کے اُسکو ذہن کہتے ہین بالجملہ اسکے بہی مدارج وحالات آیندہ
مطالب مین مذکور ہونگے۔

جسم وہ جوہر ہے جو ابعاد ثلثہ یعنے طول وعرض وعمق کو قبول کرے
اُسیکو جسم تعلیمی کہتے ہین۔ کیونکہ اُسمین علوم تعلیمیہ سے بحث کیجاتی ہے یعنے
علوم ریاضیہ سے جنمین کہ مقدار متصل ومنفصل سے ابتدا تعلیم کی ہوتی ہے
پس جسم کی انتہا سطح ہے۔ اور سطح کی انتہا خط اور خط کی انتہا نقطہ یعنی
جسم تو ابعاد ثلثہ کو قبول کرتا ہے۔ سطح طول وعرض کو قبول کرتی ہے۔ خط
صرف طول کو۔ اور نقطہ جسم کا وہ جزو ہے جو قابل قسمت نہو (دہیان خط فرضی
اور نقطہ موہوم سے بحث نہین)

عرض اس ممکن کو کہتے ہین جو قائم بالذات نہو بلکہ محتاج جسم کا ہو
اسکے نو اقسام ہین۔

کیف (کیسا کس طرح) اُس ہیئت قارہ کو کہتے ہین جو کسی
شیے کے ساتھ قائم ہو اور باعتبار اپنی ذات کے نہ تو مقتضی قسمت ہو

بمقتضی نسبت اسکے چار قسام ہین۔

اوّل کیفیات محسوسہ اور وہ یا راسخ ہین جیسے حلاوت شہد وعذوبت آب تو انکو کیفیات انفعالیہ کہتے ہین اور اگر راسخ نہین جیسے نادم کے چہرہ پر سُرخی اور خائف کے چہرہ پر زردی تو انکو انفعالات کہتے ہین۔ دوم کیفیات نفسانیہ یہ بھی اگر راسخ ہین جیسے فن خوشنویسی تو اسکا نام ملکہ ہے یا غیر راسخ جیسے عام کتابت تو اسکو حالت کہتے ہین سیوم کیفیات مختصہ بالکمیات یہ بھی دو طرح پر ہین یا تو کمیات متصلہ کے ساتھ مخصوص ہون جیسے تثلیث و تربیع و راستی و کجی وغیرہ یا کمیات منفصلہ کے ساتھ مخصوص ہون جیسے زوجیت و فردیت۔ چہارم کیفیات استعدادیہ یہ بھی دو طرح پر ہین ایک وہ جو کہ قبول کنندہ ہون جیسے ملائمت و نرمی تو اسکا نام ضعف ہے۔ دوسرے وہ جو کہ قبول کنندہ نہون جیسے صلابت تو اُسکو قوۃ کہتے ہین۔

کم (کتنا یعنی مقدار) اُس عرض کو کہتے ہین جو اپنی ذات مین قابل قسمت ہو یہ دو طرح پر ہے مقدار متصل و مقدار منفصل۔ مقدار متصل اُسے کہتے ہین جو قابل تقسیم تو ہو مگر تمیز بتانیوالے اجزا اُسمین بالفعل موجود نہون۔ یہ بھی دو طرح پر ہے قارّہ و غیر قارّہ۔ مقدار متصل قارّہ اُسے کہتے ہین جسکے اجزا ایک ہی مقام پر قرار لینے والے ہون مثلاً مقدار ہندسے سطح و خطہ وغیرہ کہ ایک ہی مقام پر جسم تعلیمی کے ساتھ پائے جاتے ہین اور مقدار متصل غیر قارّہ وہ ہے جسکے اجزا ایک ہی جگہ جمع نہ پائے جاوین بلکہ مسلسل ایک جز و گیا اور دوسرا اُسکی جگہ پر آیا جیسے زمانہ اور وقت کہ ایک ساعت جاتی ہے دوسری آتی ہے اور مقدار منفصل

اُسے کہتے ہین جسمین اجزا فرق بتانیوالے بالفعل موجود ہون جیسے عدد
مرکب کہ اُسمین اکائیان موجود ہوتی ہین۔

اَین (کہان) یہ وہ عرض ہے جو کسی جسم سے متعلق ہوتا ہے بسبب ہونے اُس جسم کے مکان مین یعنے وہ ایک حالت شیٔ کی ہے جو کسی مقام پر اُسکو حاصل ہو۔ مثلاً فلان چیز کہان ہے تو کہان ہونا ایک حالت ہے جو کسی مقام پر ہونے سے حاصل ہوتی ہے۔

متیٰ (کب) یہ وہ عرض ہے جو کسی شئے سے متعلق ہو بسبب ہونے اُسی شئے کے وقت مین یعنے کسی شئے کی وہ حالت جو اُسکو زمانہ مین حاصل ہو۔ مثلاً فلان بات کب واقع ہوئی تو کب ایک حالت ہے جو کسی چیز کے ساتھ وقت کے اندر حاصل ہوتی ہے

اضافت (نسبت دینا) وہ حالت ہے جو عارض ہو کسی شئے کو بسبب ہونے اُسی شئے کے منسوب بشئے دیگر۔ یعنے یہ ایسا عرض ہے جو دو چیزون کی باہمی نسبت کو بتاتا ہے مثلاً نسبت ملکیت کو مال و مالک کے درمیان یا نسبت ابویت کو پدر اور فرزند کے درمیان۔

وضع وہ ہیئت ہے جو کسی شئے کو عارض ہو دو نسبتون کی وجہ سے ایک تو نسبت بعض اجزا شئے کی بعض کے ساتھ دوسرے نسبت اجزا شئے کی امور خارجیہ کے ساتھ مثلاً اٹھنا بیٹھنا وغیرہ کہ ایک ہیئت ہے جو کسی شئے سے عارض ہوتی ہے بسبب نسبت اُسکے بعض اعضا کے بعض کے ساتھ یا بسبب نسبت بعض امور خارجیہ کے اُسکی ذات کے ساتھ۔

فعل وہ ہیئت ہے جو عارض ہو کسی ایسی شئے کے ساتھ جو کہ اپنا اثر دوسری شئے مین پہونچا رہی ہے مثلاً وہ ہیئت جو لکھنے والے

یا قطع کرنیوالے ہین اِن کامون کے کرنے کے وقت پیدا ہوتی ہے یعنے وہ اثر جو فاعل سے منفعل کو پہونچتا ہے اُسکی ہیئت کا نام فعل ہے

انفعال (اثر قبول کرنا) وہ ہیئت ہے جو متاثر (اثر قبول کنندہ) مین پیدا ہوتی ہے بسبب اُس اثر کے جو مؤثر سے اُسمین پہونچ رہا ہے مثلاً وہ ہیئت جو لکڑی مین بوقت آرہ کشی کے پیدا ہوتی ہے بہ سبب قبول کرنے اثر فعل یعنے آرہ کشی کے۔

مِلک۔ اصطلاح حکمۃ مین وہ ہیئت ہے جو کسی جسم کو عارض ہو بسبب اُس چیز کے جو اُسکو احاطہ کیے ہوے ہے۔ مثلاً وہ حالت جو لباس کی وجہ سے جسم کو حاصل ہوتی ہے۔

واضح ہو کہ جملہ ممکنات کے مفہومات تعین کرنیکے لیے حکما نے چند کلیات لفظیہ قرار دیے ہین اور وہ معناً یا تو کلیات طبیعیہ ہین یعنے خارج مین تعلق اُنکا مادہ سے ہے یا کلیات منطقیہ ہین یعنے منطق مین اُنسے بحث کیجاتی ہے اور یا کلیات عقلیہ ہین جنکا تحقق عقل مین کیا جاتا ہے پس وہ مجموع پانچ کلیات ہین یعنے ایسے اسما جامع کہ لفظاً تو واحد مگر اُنکے معنے مین بہت سے اجزا داخل ہین۔ اوّل جنس وہ مفہوم کُلی ہے جو مختلف انواع پر دلالت کرتا ہے مثلاً حیوان جنس ہے جسکے تحت مین بکثرت انواع ہین یعنے باعتبار اتحاد مادہ لفظ حیوان ایسا مفہوم کُلی ہے جسکے تحت مین تمام انواع حیوانات داخل ہین جو باہم ایک خاص امر مین مشارکت رکھتے ہین مگر دیگر اعتبارات ذاتیہ وصفاتیہ کے لحاظ سے جدا جدا ہین۔ دوم نوع یہ وہ مفہوم کُلی ہے جسکے اندر بہت سے اصناف داخل ہین مثلاً انسان نوع ہے اور ہندی و رومی و حبشی وغیرہ

اُسکے اصناف ہین یعنے بہ اعتبار انسانیت کے اُنکی حقیقت ایک ہے مگر دیگر اعتبارات صفاتیہ کے لحاظ سے اُنکے اصناف جدا جدا ہین ہر صنف کے اجزا کو افراد کہتے ہین۔ سوم فصل یہ وہ مفہوم کلی ہے جو کسی شے کو دوسری شئے کی شرکت ذاتی سے جُدا کردے مثلاً ناطق فصل ہے جو انسان کو دیگر حیوانات سے جو کہ شریک حیوانیت ہین جدا کردیتی ہے چہارم خاصہ یہ وہ مفہوم کلی ہے جو کسی نوع کے ساتھ مخصوص ہو مثلاً کاتب یہ ایسا خاصہ ہے جو انسان کے ساتھ مخصوص ہے عام اس سے کہ بالقوۃ تمام افراد مین موجود ہو یا بالفعل بعض افراد مین۔ پنجم عرض عام یعنی وہ مفہوم کلی جو اکثر انواع پر صادق آے اگرچہ وہ اپنی حقیقت کے مین جدا ہون مثلاً ماشی یعنے مشی کرنیوالا ایک ایسا عرض عام ہے جو تمام حیوانات پر صادق آتا ہے۔ بالجملہ اس مضمون کے اس مقام پر ذکر کرنیسے غرض یہ ہے کہ ان تمام کلیات کا تعلق خواہ وہ ذہنی ہون یا خارجی ممکنات کے ساتھ ہے اور واجب الوجود ان سب سے علیحدہ ہے یہ سب حادث وفانی اور وہ باقی وازلی وابدی ہے۔

فصل سوم عالم کے معنی اور اُسکے اقسام

لفظ عالم جمع ہے اِسکا واحد نہین ذات الہی کے سوا باقی تمام موجودات کے مجموعہ کو عالم کہتے ہین وجہ تسمیہ یہ ہے کہ عالم مشتق ہے علامت سے چونکہ عالم کا ہر جزو علامت ہے وجود صانع وخالق پر لہذا اس مجموعہ کا نام عالم رکھا گیا۔ بلکہ ہر جنس ممکنات کا مجموعہ بجائے خود ایک عالم ہے

مثلاً عالم عقول جسکو عالم ملکوت بھی کہتے ہین۔ عالم مثال وعالم اشباح جسکا نام عالم ارواح بھی ہے۔ عالم افلاک۔ عالم عناصر۔ عالم موالید ثلثہ۔ عالم انسان جو کہ محل تکلیف و معرفت ہے وغیرہ وغیرہ۔ چنانچہ ارباب حقیقت تعداد عالم کی ہیجدہ ہیجدہ ہزار بتاتے ہین۔ بالجملہ عالم ایجاد کے دو قسمین کی ہین ایک عالم باطنی یعنی عالم غیبت جو انسان کے احساس سے باہر ہے دوسرے عالم ظاہری یعنے عالم شہود۔ اس عالم کبیر مین انسان ایک ایسا مخلوق ہے جسکو عالم صغیر کہتے ہین کیونکہ جو کچھ عالم کبیر مین ہے اُسکا نمونہ انسان کے جسم مین موجود ہے۔ مثلاً روح انسانی یعنی نفس ناطقہ بمنزلہ بادشاہ۔ عقل بمنزلہ وزیر۔ روح حیوانی بمنزلہ کارپرداز۔ اخلاق حسنہ رحم وحیا وحلم وغیرہ۔ اور اخلاق سیئہ حسد وبغض وقہر وغیرہ بمنزلہ اخیار واشرار بطور سپاہ کے ہین۔ یہ تو نمونہ عالم باطنی کا ہوا۔ اور عالم ظاہری کے نمونہ ہین دماغ بمنزلہ آسمان دو چشم ودو گوش ودو سوراخ بینی ویک دہن بمنزلہ سبعہ سیارہ چار اخلاط بمنزلہ اربعہ عناصر۔ ہڈیان بجائے جمادات۔ موئے بدن بجائے نباتات تمام اعضا بجائے حیوانات شرائین بجائے دریا وغیرہ وغیرہ۔

اور انسان کامل سے مراد وہ ذات بشری ہے جو جامع جمیع علوم الٰہیہ وکونیہ کلیہ وجزئیہ ہو۔ اور بوجہ منتہائے کمال نفس تمام عالم اُسکا مطیع ومنقاد ہو۔ اُسکی مختلف تعبیرین کیگئی ہین اسیکو اول مخلوق باعتبار عالی اور عقل اول سے تعبیر کرتے ہین اُسیکو کتاب جامع کتب الٰہیہ وکونیہ قرار دیتے ہین پس بہ اعتبار اپنی روح وعقل کے وہ کتاب عقلی اور مسمیٰ بہ ام الکتاب ہے اور بہ اعتبار اپنے قلب کے وہ لوح محفوظ ہے

اور بہ اعتبار اپنے نفس کے وہ کتاب محو و اثبات ہے۔ الغرض یہی وہ صحیفۂ مکرم و مرفوع و مطہر ہے جسکو مس اور اُسکے اسرار کا ادراک نہین کرسکتے مگر وہ جو کہ پردہ ظلمانیت سے مطہر ہین۔ پس نسبت عقل اول کی عالم کبیر اور اُسکے حقایق کے ساتھ بعینہٖ نسبت روح انسانی کی ہے بدن اور اُسکے قوے کے ساتھ اور نفس کل قلب عالم کبیر ہے جیسا کہ نفس ناطقہ قلب انسان ہے اسیوجہ سے عالم کو انسان کبیر اور انسان کامل کو عالم کبیر سے تعبیر کرتے ہین بالجملہ حسب صراحت حکما و عرفاے اسلام انسان کامل سے مراد ذات قدسی صفات جناب ختمی مآب صلی اللہ علیہ و آلہ الاطہار ہے۔

فصل چہارم علت و معلول کی تشریح

علت کے لفظی معنے سبب اور معلول کے معنے مسبب یعنے جسپر سبب واقع ہو۔ مراد علت سے وہ امر ہے جسپر وجود کسی شیے کا موقوف ہو اور وہ اُسی شیے یعنی معلول سے خارج مگر اُسمین مؤثر ہو۔ علت دو طرح ہے ایک وہ کہ بسبب اُسکے ماہیت کسی شیے کی اپنے اجزا کا قوام قبول کرے اُسکو علت ماہیت کہتے ہین دوسرے وہ کہ اتصاف ماہیت متقومہ کا اپنے اجزا کے ساتھ وجود خارجی ہین اُسپر موقوف ہو اُسکو علت وجود کہتے ہین۔ پس علت ماہیت سے اگر وجود معلول کا بالفعل واجب نہو بلکہ بالقوۃ ہو تو اُسکو علت مادی کہتے ہین یا یہ کہ اُس سے وجود معلول کا بالفعل واجب ہو تو اُسکا نام علت صوری ہے۔ اور علت وجود کی بھی

دو صورتین ہین۔ ایک یہ کہ اُس سے وجود معلول کا خارج مین پایا جاوے یعنی وہ ایجاد معلول کا سبب ہو تو اُسکو علت فاعلی کہتے ہین دوسرے یہ کہ ایجاد معلول کا اُسکے واسطے ہوا ہو تو اُسکا نام علت غائی ہے پھر یہ کہ علت یا تو تامہ ہے یعنی اُسکے ساتھ وجود معلول کا واجب ہے یا ناقصہ جو اُسکے خلاف ہو۔ خلاصہ یہ کہ معلول اپنے وجود مین انہین چار علتون کا محتاج ہوتا ہے اسطرح پر کہ علت یا تو معلول مین داخل ہے یا اُس سے خارج اگر داخل ہے تو اُسکی دو صورتین ہین یا یہ کہ بالقوۃ داخل ہے یعنے ظاہر نہین بلکہ معلول مین شامل ہے تو وہ علت مادی ہے جیسے تخت کہ اُسکا مادہ لکڑی ہے اور وہ معلول یعنی تخت کے اندر موجود ہے یا یہ کہ بالفعل معلول مین داخل ہے اسطرح کہ خارج مین اُسکا احساس ہوتا ہے تو وہ علت صُوری ہے جیسے صورت تخت کی کہ مربع ہے یا مدوّر۔ لیکن علت اگر اپنے معلول سے خارج ہے تو اُسکی بھی دو صورتین ہین یا یہ کہ وہ معلول کی موجد ہے تو وہ علت فاعلی ہے جیسے تخت کی علت فاعلی نجار ہے یا یہ کہ ایجاد معلول کا علت کے فائدہ کیواسطے ہوا ہے تو وہ علت غائی ہے۔ جیسے تخت کے ایجاد سے غرض اُسپر بیٹھنا یہ تمام اقسام علت کے ممکنات کے اندر ملحوظ ہین۔ واجب الوجود اپنی حقیقت مین ان سب سے جدا۔ وہ علت العلل اور مسبب الاسباب ہے اُسکی نسبت یہ مظنۂ فاسدہ کہ خود کوزہ و خود کوزہ گر و خود گل کوزہ سراسر باطل و بے ربط ہے۔

حکمۃ کا یہ مسلمہ مسئلہ ہے کہ ایک ہی چیز ایک ہی حیثیت سے علت و معلول نہین ہو سکتی بلکہ معلول سے علت جداگانہ اور معلول کے

وجود سے علت کا وجود مقدم ہوتا ہے۔ اس تقدم مین چند امور کا عتبار کیا جاتا ہے۔ اول تقدم بالاصل یعنی مقدم ہونا کسی شئے کا اس حیثیت سے کہ محتاج ہو طرف اُسکے دوسری شئے اپنی اصلیت وحقیقت مین جیسے مقدم ہونا ایک کا دو پر۔ دوم تقدم بالطبع یعنے مقدم ہونا کسی شئے کا اس حیثیت سے کہ محتاج ہو طرف اسکے دوسری شئے مگر شئے مقدم علت تامہ شئے مؤخر کیلئے نہو مثلاً تقدم وضو کا نماز پر۔ سوم تقدم بالعلت جیسے قفل کے کھولنے مین تقدم ہاتھ کی حرکت کا کنجی کی حرکت پر چہارم تقدم بالشرف جیسے تقدم آفتاب کا دیگر ستارون پر پنجم تقدم بالمکان جیسے تقدم پیشنماز کا نمازیون پر اسکو تقدم بالترتیب بھی کہتے ہین ششم تقدم بالزمان جیسے تقدم باپ کا فرزند پر۔

فصل پنجم دلیل کی ماہیت اور اُسکے اقسام

دلیل کے لغوی معنے رہنما کے ہین۔ اور اصطلاح مین مراد اُس سے وہ چیز ہے کہ لازم آئے اُسکے جاننے سے علم دوسری نامعلوم چیز کا مثلاً نقش قدم دلالت کرتا ہے رہرو پر اور مصنوعات عالم سے لازم آتا ہے علم وجود صانع کا۔ دلیل دو قسم پر ہے عقلی ونقلی۔ دلیل عقلی وہ ہے کہ قوت عاقلہ کے تصرف اور اُسکی رہنمائی سے نامعلوم اشیاء کا علم حاصل ہو۔ اور دلیل نقلی وہ ہے کہ غیر کے بتانیسے نامعلوم چیز معلوم ہوجائے۔ بنیاد دلائل کی ہمیشہ مسلمات پر مبنی ہوتی ہے وہ مسلمات اگر عقلی ہین تو دو طرح سے قایم کیے جاتے ہین۔ ایک یہ کہ عقل سلیم خود اپنے ذاتی تصرف سے

بلا اعانت آلات حسیہ کسی امر کا ادراک کرلے تو اُسکو مُسلمہ عقلی یا ذہنی کہینگے جیسے عقل نے اپنی ذاتی قوۃ سے دریافت کرکے یہ تسلیم کرلیا کہ جو چیزین ایک ہی چیز کے برابر ہین وہ آپس مین بھی برابر ہونگی۔ دوسرے یہ کہ بواسطہ آلات حسیہ کسی امر کا ادراک کرکے عقل نے تسلیم کرلیا تو اُسکو مسلمہ حسی کہینگے مثلاً عقل نے بذریعہ حواس کے تغیرات عالم کو محسوس کرکے تسلیم کرلیا کہ عالم متغیر ہے۔ اِن مسلمات حسیہ کے دو ذریعہ ہوتے ہین یا تو خود آلات حس مثلاً قوت سامعہ کے ذریعہ سے آواز سنکر عقل نے تسلیم کرلیا کہ بادل گرجتا ہے۔ قوت باصرہ کے ذریعہ سے آفتاب کو طالع دیکھکر دن کا ہونا تسلیم کرلیا۔ علےٰ ہذ القیاس دیگر قواے کے ذریعہ سے کیفیات مختلفہ کا ادراک ہوتا ہے۔ اور یا تجربہ فعلی یعنے عمل کرکے مسلمات عقلیہ قایم کیے گئے مثلاً فلان چیز سم ہے اور فلان چیز تریاق ہے لیکن اگر مسلمات نقلیہ ہین تو اُنکی دو بنیادین ہوتی ہین ایک تواتر یعنی کسی امر کو اس کثرت سے سُنا کہ مرتبہ یقین کا حاصل ہوگیا۔ مثلاً وجود مکہ معظمہ کا اسقدر سُنا ہے کہ ہر شخص کو جو کہ نہین بھی گیا ہے مگر درجہ یقین کا حاصل ہے دوسرے تعلیم مثلاً الفاظ کے معنے اور عبارت کا مطلب اُستاد سے پڑھکر اُسکی صحت کا یقین حاصل ہوگیا گو کہ ان دلائل نقلیہ مین بھی ہماری عقل کی ضرورت ہے کیونکہ تواتر کو قابل اعتماد جاننا اور معلم پر وثوق حاصل ہوکر اُسکی تعلیم پر اطمینان ہونا یہ سب افعال عقل کے ہین۔

پس دلائل عقلی و نقلی کے مسلمات قایم کرنا بدون رہنمائی عقل کے ممکن نہین مگر چونکہ عقلون کے مدارج مین اختلاف اور اُن وسائل اور وسایط مین بہت تفاوت ہوتا ہے جنکے ذریعہ سے مسلمات قائم کیے

جاتے ہین لہذا ہمیشہ دلایل مین معارضہ رہا کرتا ہے۔ چنانچہ اُس معارضہ کو دفع کرنے اور صحیح طریقہ دلائل کا قائم کرکے اُنسے نتائج حقیقی حاصل کرنیکے لیے ضرورت علم کی ہے ورنہ تاریکی جہل مین عقل کچھ کام نہین دے سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ وہ دلائل یا مسلّمات جو اہل علم کی عقلون سے پیدا ہوتی ہین وہ صحیح ہوتے مین اور اُنکو سب عقلین قبول کرلیتی ہین۔ ورنہ دلیل کا پیدا کرلینا اس طرح پر کہ مجہول چیز کا علم حاصل ہوجائے یہ تو ادراک و احساس کے لوازمات مین سے ہے جہلا و اطفال بھی انھین ذرایع سے ضروریات زندگانی کے لئے دلائل پیدا کرکے نتائج نکال لیتے ہین مگر وہ نتائج قابل وثوق نہین ہوتے جن کو اور عقلین بھی تسلیم کرلین کیونکہ وہ پابندی قواعد کے ساتھ نہین۔ جو دلیل پابندی قواعد کے ساتھ ہو اُسیکو اصطلاح منطق مین برہان کہتے ہین یعنے وہ قیاس جو مرکب ہو مقدمات یقینیہ سے۔ برہان کے اقسام کتب منطق مین مذکور ہین۔ یہان تین مثالین بیان کیجاتی ہین۔ تاکہ معمولی لیاقت کے لوگ اس مفہوم کو سمجھ سکین کہ مقدمات یقینیہ کس طرح قائم ہوکر اُنسے نتیجہ نکالا جاتا ہے۔

اوّل مسلّمات ذہنی یعنے ذہن نے بلا وسایط آلات حسّیہ اُنکو تسلیم کرلیا مثلاً چار کا عدد برابر تقسیم ہوتا ہے اور جو عدد برابر تقسیم ہوتا ہے وہ جفت ہے یہ دونون مسلّمات واضح ہین جنمین شک کو دخل نہین اُنسے نتیجہ یہ نکالا کہ چار کا عدد جفت ہے۔ دوم مسلّمات مرکب ذہنی و حسّی مثلاً عالم متغیر ہے یہ مسلّمہ حسّی ہوا اور جو متغیر ہے وہ حادث ہے یہ مسلّمہ ذہنی ہوا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ عالم حادث ہے یعنی قدیم نہین سوم مسلّماتِ حسّی مثلاً یہ چیز اخلاط کو متعفن کرنیوالی اور جو چیز اخلاط کو متعفن کرے وہ بخار پیدا کرتی ہے نتیجہ یہ نکلا کہ یہ چیز بخار پیدا کرتی ہے یہ مثالین

بہت آسان اور بدیہۃ الانتاج اشکال ہین بیان کی گئین تاکہ دلیل کا مفہوم عام فہم ہوجائے۔

لفظ قیاس جو برہان کی تعریف مین مذکور ہے اُس سے مراد اصطلاح منطق مین وہ قول ہے جو مرکب ہو دو قضیہ یعنے جملہ سے کہ لازم آئے اُس سے نتیجہ چنانچہ قیاس کے مختلف اقسام کتب منطق مین مذکور ہین اُنھین کو اشکال کہتے ہین اور لغوی معنی قیاس کے اندازہ کرنا درمیان دو چیزون کے اور برابر کرنا انھین سے ایک کو دوسری سے۔ اس عمل کی دو صورتین ہین۔ ایک یہ کہ بنیاد قیاس کی کسی وجہ مناسبت یا کسی ایسی اصل پر مبنی ہے جسمین یہ دونون چیزین جو کہ باہم برابر کیجاتی ہین شریک ہین تو اسکا نام قیاس صحیح ہے۔ دوسرے یہ کہ اُن دونون چیزون مین جو برابر کیجاتی ہین نہ توکوئی مناسبت ہے نہ انکی شرکت ایک ہی اصل مین ہے تو اسکا نام قیاس مع الفارق ہے جسکو عقلاً باطل قرار دیا ہے۔

دلائل عقلیہ ونقلیہ کے صحیح نتائج وہی ہونگے جنپر نفس مطمئن ہوجائے اسی اطمینان کا نام یقین ہے۔ کیونکہ یقین کی تعریف یہ ہے کہ کسی کے شک دلانے سے زائل نہو اور شک وہ حالت نفس کی ہے جسکے دونون پلہ برابر ہون جب ایک طرف کا پلہ جھکتا ہو تو اُسکو ظن یعنی گمان کہتے ہین اور جو پلہ اوٹھا ہوا ہو اُسکو وہم کہتے ہین۔ مگر یقین وہ حالت نفسانی ہے جسمین دوسری صورت کو دخل ہی نہو۔ یقین کے تین مراتب ہین۔ علم الیقین۔ عین الیقین۔ حق الیقین۔ علم الیقین یہ ہے کہ علم کے ذریعہ سے کسی امر پر نفس کا مطمئن ہوجانا مثلاً تواتر اطبا کے ذریعہ سے کسے یہ یقین حاصل ہوگیا کہ سنکھیا زہر ہے۔ عین الیقین یہ ہے کہ کسی کو سنکھیا

کھلا کر آنکھ سے دیکھ لیا کہ وہ اُسکے اثر سے مر گیا الغرض درجہ یقین مین ترقی ہوئی
حق الیقین یہ ہے کہ خود عملاً تمام حواس سے کسی چیز کی حقیقت کو دریافت کر لیا
یہ اعلےٰ ترین درجہ یقین کا ہے مثلاً خود سنکھیا کھائی جب اسکا اثر اپنے اوپر
پیدا ہوا تو درجہ حق الیقین کا حاصل ہو گیا۔ پس ظاہر ہے کہ حق الیقین جو کہ نہایت
درجہ اطمینان نفس کا ہے وہ علم و عمل دونون کی شرکت سے حاصل ہو سکتا ہے
اور اسیکا نام حکمتہ حقیقی ہے فافہم۔

فصل ششم محال عقلی و محال عادیکا بیان

محال وہ ہے جسکا وجود خارج مین ممتنع ہو یہ امتناع کبھی تو جہت اثباتی سے
متعلق کیا جاتا ہے۔ کسی جہت انکاری سے یعنی اگر کسی چیز کا وجود خارج مین
محال ثابت کیا جائے تو یہ جہت انکاری ہوئی اور اگر کسی چیز کا معدوم ہونا
محال ثابت کیا جائے تو یہ جہت اثباتی ہوئی لہٰذا اثبات محال کا ایک جہت سے
بمقابل واجب الوجود کے ہوتا ہے اور ایک جہت سے بمقابل ممتنع الوجود کے
کیونکہ سابقاً امور عامہ کی تعریفات مین بیان ہو چکا کہ واجب وہ ہے جو
بالذات مقتضی اپنے وجود کا ہو یعنے عدم اُسپر محال ہو اور اپنے وجود مین محتاج
دوسریکا نہو اور ممتنع الوجود وہ ہے جو بالذات مقتضی اپنے عدم کا ہو یعنے وجود
اُسکا محال ہو تیسری شکل امکان کی ہے جس سے مراد کسی چیز کا بالذات
نہ مقتضی وجود ہونا نہ مقتضی عدم لہٰذا ممکن الوجود وہ ہے جس پر دونون حالتین
روا ہون پس ممکن الوجود کی جہت امکانی ضد ممتنع کی ہوئی اور جہت عدمی
ضد واجب کی۔

محال دو قسم پر ہے ایک محال عقلی دوسرا محال عادی۔ محال عقلی سے

یہ مراد ہے کہ عقل سلیم کسی چیز کے وجود یا عدم کو تسلیم کرنے مین مانع و متنفر ہو
مثلاً حرکت وسکون کا بوقت واحد جسم واحد مین جمع ہونا یا جسم کا حرکت
وسکون سے خالی ہونا یہ تو امتناع صفاتی کی مثال ہوی اور امتناع ذاتی مثلاً
صانع وخالق عالم کا عدم یا اُسکے شریک کا وجود پس یہ ایسے امور ہین جو
از روے عقل کے ممتنع ہین یعنے عقل سلیم انکے تسلیم کرنے مین مانع ومتنفر ہے
لہٰذا محالات عقلیہ کو افعال باری تعالےٰ سے متعلق کرنا کہ آیا وہ صدور امر
محال پر قادر ہے یا نہین۔ بالکل غلط اور سراسر جہل ہے مثلاً یہ کہنا کہ خدا ہے
تعالےٰ اپنا سا دوسرا پیدا کرنے مین قادر ہے یا نہین مقصود اس سے یہ کہ
جواب انکاری مین خدا کو عاجز اور جواب اقبالی مین اُسکا شریک قرار دین
حالانکہ یہ سوال ہی فی نفسہ باطل ہے کیونکہ جب خدا کا لفظ کہا تو اس سے
مراد ذات واجب الوجود ہے جو کہ خالق کل ہو نہ کہ مخلوق اور جو چیز کہ مخلوق ہے وہ داخل
ممکنات ہے جسکی جہت امکانی ضد واجب اور جہت عدمی ضد ممتنع بیان کی گئی
پس خدائے تعالےٰ کا اپنا سا دوسرا پیدا کرنا فی نفسہ محالات عقلیہ مین سے
ہے اور جو چیز محال عقلی ہے اُسکو منسوب بہ خدائے علیم وحکیم نہین کرسکتے
کیونکہ فیضان عقل کا مبدء وہی ہے اُس سے خلاف عقل امر کا صدور محال
ہے خصوصاً وہ امر جو فی نفسہ محال ہو اُس سے ذات الٰہی کو منزہ سمجھنا واجبات
عقلیہ مین سے ہے نہ کہ خدا کو محال پسند قرار دیکر اُسکو منسوب بہ جہل وسفاہت
کرنا سراسر جہل ہے۔ اسی طرح ایک سوفسطای نے ایک معصوم علیہ السّلام سے
یہ سوال کیا۔ کہ آیا تمہارا خدا اس امر پر قادر ہے کہ تمام آسمان وزمین کو بیضہ
مرغ مین داخل کردے درانحالیکہ دونون اپنی اصلی جسامت پر باقی رہین
گو کہ سائل کی نظر اس سوال کے بطلان پر نہ پہونچی کہ امر خلاف عقل کے صدور مین

خدا کا امتحان لیتا ہے اور اس بات پر غور نہین کرتا کہ جسم کبیر کی جسامت خود اسکی مقتضی نہین کہ وہ جسم صغیر مین داخل ہو سکے نہ جسم صغیر مین فی نفسہ اسکی قابلیت ہے کہ وہ جسم کبیر کو اپنے مین داخل کر سکے لہذا اپنے گمان باطل مین خدائے حکیم و علیم کو محال پسند و بے عقل سمجھا۔ تاہم اُس بزرگوار نے سوفسطای کو عجب جواب دے ساکت بلکہ اُسکے فہم کے موافق اُسکو معقول کر دیا کہ تیری آنکھ کا تل جسامت مین بیضۂ مرغ سے کسدرجہ کم ہے مگر تو محسوس کرتا ہے کہ اُسمین آسمان و زمین بقدرت خدا داخل ہو جاتے ہین تو پھر بیضۂ مرغ مین اُنکے داخل ہو جانے کو قدرت خدا سے کیون بعید سمجھتا ہے۔ بالجملہ محالات عقلیہ کا تعلق افعال باری تعالےٰ سے عقلاً نا روا ہے۔

محال عادی سے مراد یہ ہے کہ وجود و عدم کسی چیز کا خلاف عادت مجریہ کے ہو۔ عادت سے مراد کسی فعل کا استمرار اور اُسکا صدور مرۃً بعد اُخرے ۔ عادت خواہ متعلق بہ بسایط ہو یعنے وہ چیزین جو اجسام مختلفۃ الطبایع سے مرکب نہین عام اس سے کہ بسایط روحانیہ ہون جیسے عقول و نفوس مجردہ یا بسایط جسمانیہ ہون جیسے افلاک و عناصر یا یہ کہ عادت متعلق بہ مرکبات ہو یعنے وہ اجسام جو مختلف مادوّن سے مرکب ہین۔ پھر یہ کہ عادت مجریہ خواہ ارادی ہو یا طبیعی اور عادت ارادی خواہ ذاتی ہو یا عنائی بہر صورت جو عادت تمامی موجودات عالم مین قانون قدرت نے جاری کر دی ہے اُسکے خلاف ہونے کو محال عادی کہتے ہین خرق عادات محالات عقلیہ مین سے نہین جانتے کیونکہ صانع و خالق جو ممکنات کے ایجاد اور اُنھین عادات کے مقرر کرنے پر قادر رہے وہ اُنکے فنا اور تغیر عادات پر بھی قادر ہے ورنہ اُسکی قدرت و اختیار مین نقص لازم آئے گا جو کہ قبیح اور عقلاً

ذاتی الٰہی کے لیئے باطل ہے یہ راے حکماطبیعین کی عقل سے بعید اور صواب سے بہت دور ہے کہ قادرمطلق اپنے قانون مقررہ کا اس حیثیت سے پابند ہے کہ اسکے خلاف ظاہر کرنے پر مجبور ہوگیا۔ اگر مجبور ہوگیا تو وہ عاجز و محتاج ہے لہذا اُسکو خدا انہین کہ سکتے انسان اپنی حالت پر غور کرے کہ وہ اپنے مصالح کے بموجب اپنے قوانین وعادات کو بدلنے پر قادر ہے وہ خدائے تعالےٰ کی حکمتہاے نامتناہی کے سمجھنے پر قاصر۔ پھر کس بنیاد پر وہ حکم لگاسکتا ہے کہ قادر مطلق کی مصلحت یا قدرت اُن عادات مستمرہ کے خلاف واقع نہین ہوسکتی جنپر نظام عالم قائم ہے جبکہ ممکنات مین فی نفسہ استعداد فنا کی موجود ہے تو اُنکے عادات وآثار کا متغیر ہوسکنا بہ حسب اختیار خداوندی بدرجۂ اولےٰ ممکن ہے۔ تغیرات عالم کون وفساد اختلافات طبایع وامزجہ۔ تاثیرات اشیا اس امر پر شہادت دیتے ہین کہ اُنکے عادات تجربہ مین کبھی ایسی تبدیلیان واقع ہوجاتی ہین جنکے اسباب دریافت کرنے مین انسان عاجز رہتا ہے اور آخرکو ماننا پڑتا ہے کہ یہ قدرت کے کرشمہ ہین۔ غور کرنے کے قابل یہ امر ہے کہ نوع انسان کا مادۂ تکوین متحد ہے مگر اسکے اصناف وافراد کی صورتین عادتین حواس ظاہری وباطنی۔ قواے عاقلہ ومدرکہ۔ اعضا وجوارح۔ حتیٰ کہ خطوط ونشانات دست وپا مین اسدرجہ اختلاف ہے کہ ہر ایک دوسرے سے جدا ہے۔ ان اختلافات کے نہ تو اسباب سمجھ مین آتے ہین نہ انکے مصالح وفوائد بخوبی مفہوم ہوتے ہین اور اگر کسی نے عشر عشیر بھی ان حکمتہاے ربانی کو جان لیا تو وہی حکیم وفلسفی کہا جاتا ہے جسکی عمر اس تمنا مین ختم ہوجاتی ہے کہ کچھ اور بھی ان حقائق کا پتہ ہمکو مل جاتا۔ پس کہانسے انسان یہ حکم لگاسکتا ہے کہ آفتاب کی رفتار مستقرہ کو بدلنے مین خداے تعالےٰ عاجز ہے جبکہ اجرام

کواکب کی ماہیت اُنکے حقائق و دقائق اور عجیب و غریب آثار و خواص کے دریافت کرنے مین ہم قاصر ہین تو ہمارا علم اُنکے خالق کے مصالح پر کسی طرح قطعی حکم لگا سکتا ہے کہ جو کچھ نظام ان اجرام کا قائم ہو گیا اُسکے خلاف ہونا محال ہے۔

بالجملہ معجزات انبیا علیہم السلام کا تعلق محال عادی سے ہے نہ کہ محال عقلی سے کیونکہ معجزہ سے مراد وہ خرق عادت ہے جو داعی الی الخیر و السعادت مقرون و موافق بدعوائے نبوت بلا اسباب خفی و جلی۔ ظاہر کیا جاے اور مقصود اُس سے اظہار صداقت انبیا ہو اور اُسکا معارضہ و مقابلہ کرنے مین دوسرے اشخاص عاجز ہون پس اغراض و مصالح بعثت انبیا فی نفسہ اسکے مقتضی ہین کہ انکی تائید و توثیق کے لیے خالق جل و علے عادات مجریہ عالم کو متغیر کرکے اپنی آثار قدرت کا مشاہدہ کرا دے تا کہ حجت الٰہی ختم ہو جاے۔ ان خارق عادات کا سمجھ مین نہ آنا دلیل اُنکے بطلان کی نہین بلکہ ہمارے فہم کا قصور ہے۔

دلائل نقلیہ حد تواتر کو پہونچ گئے ہین کہ انبیا علیہم السلام سے معجزات باہرہ صادر ہوے اُنسے حجد و انکار کرنا خدا کی خدائی سے منکر ہونا ہے۔

حضرت آدم کا بہتر زبانون سے واقف ہونا۔ حضرت ابراہیم پر آتش کا گلزار ہو جانا۔ عصاے حضرت موسیٰ کا ثعبان بن جانا حضرت عیسیٰ کا مردہ کو زندہ کرنا۔ حضرت خاتم الانبیا کا معجزہ شق القمر ظاہر کرنا اور معراج جسمانی حاصل ہونا محالات عقلیہ مین سے نہین۔ البتہ محال عادی ضرور ہے جس کے ظہور و صدور پر خداوند عالم قادر ہے۔ اس مقام پر اثبات و حقیقت معجزات سے بحث نہین بلکہ محال عقلی و عادی کی تعریف مقصود ہے ورنہ زیادہ تشریح کے ساتھ یہ مطالب بیان کئے جاتے۔ والسلام علے من اتبع الہدیٰ

مطلب دوم علم طبعیات

واضح ہو کہ اس مطلب مین مسائل علم طبیعی فلسفیانہ طرز سے بحسب رائے حکماء قدیم
بیان کیئے جائینگے انکو بطور معتقدات مذہب اسلام نہ تصور کرنا چاہیئے گو کہ انمین
شریعت سے مخالفت نہ پای جاے اور جہان آیات قرآنی اور احادیث نبوی کا
حوالہ دیا جائیگا وہ بطور تطبیق کے ہوگا نہ کہ بطور تفسیر کے ان تمام مسائل کا اصل اصول
یہ ہے کہ علت العلل اور مسبب الاسباب باری تعالے ہے اُسنے اس علم کے
تمام اجزا کو ایک دوسرے کے لیے علت قرار دیا ہے اور پھر اپنے اقتدار و اختیار
سے جب چاہتا ہے اُن اسباب کو معطل کر دیتا ہے پس جو مضامین اس مطلب
مین ذکر کئے جاتے ہین وہ انسانی تحقیقات کے ثمرات اور ایسے اسباب ہین
جنسے وجود مسبب کا ہمکو معلوم ہوا۔
اس مطلب مین چند ابواب ہین۔

باب اول ابتداء مخلوقات کا بیان

واضح ہو کہ حکماء الہیین کے نزدیک اولین مخلوقات عقول پھر نفوس پھر افلاک ہین
اصطلاح حکمت مین عقول سے مراد ملائکہ یعنے فرشتہ اور نفوس سے مراد ارواح
اور افلاک سے مراد اجسام بسیط علویہ ہین یہ تینون اقسام جوہر مین سے
ہین جیسا کہ سابقا تعریفات مین بیان کیا گیا۔
اس باب مین چند فصلین ہین۔

فصل اوّل بیان کیفیت خلقت ملائکہ و ارواح و افلاک

واضح ہو کہ واجب الوجود عزّ اسمہٗ نے باقتضاء اپنی ذات و صفات کے بمنشاء کُنْتُ کَنْزًا مَخْفِیًّا فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِاُعْرَفَ (مین خزانہ مخفی تھا پس پسند کیا مین نے کہ پہچانا جاؤن لہذا مین نے مخلوقات کو پیدا کیا تاکہ پہچانا جاؤن اُنسے) اپنی خلاقی کو بواسطہ لفظ کُن۔ (ہو جا) ظاہر کیا یعنے ابتدا تعینات کی قائم ہوئی اور عالم احدیت سے جہانکہ نفی کثرات و اعتبارات ہے عالم واحدیت کا تعیّن ہوا جو کہ مبداء کثرت کا ہے چنانچہ اُس تعیّن اول کو حکما عقل کُل اور علت اُولےٰ کہتے ہین اور اُسیکا نام آدم معنوی اور قلم ہے۔ اُس عقل اوّل کے لئے جو کہ شے واحد ہے بلحاظ مخلوقیت کے تین اعتبارات قائم ہوے اور یہی اعتبارات۔ مبداء تمام اجناس مخلوقات کا ہوتے ہین اوّل اعتبار وجود عقل کل کا اپنی ذات کے لئے دوسرے اعتبار اُسکے وجوب وجود کا دوسری چیز کے لیے جو کہ اس سے پیدا ہو۔ تیسرے اعتبار اُس کے ممکن الوجود ہونے کا اُسکی ذات کے لیے پس ان ہر سہ اعتبارات سے ایک ایک شے پیدا ہوئی اسطرح پر کہ پہلے اعتبار سے وہ عقل پیدا ہوئی جسکو عقل دوم کہتے ہین اور دوسرے اعتبار کے لحاظ سے نفس کل پیدا ہوا جسکو نفس اوّل اور لوح محفوظ و حواء معنوی کہتے ہین اور تیسرے اعتبار کی بنا پر جسم کل پیدا ہوا جسکو فلک الافلاک یا فلک اطلس (سادہ) اور اصطلاح اہل شرع مین عرش کہتے ہین پھر عقل دوم کے لیے بھی یہی تین اعتبارات ہین جنسے کہ عقل سوم اور نفس دوم اور فلک ثوابت کا وجود ہوا اسطرح

عقول ونفوس وافلاک کو عقل وہم نفس نہم اور فلک قمر تک سمجھنا چاہیے یعنے دس عقول نو نفوس اور نو فلک پیدا ہوے عقل وہم کو جسکے ساتھ نفس نہم اور فلک قمر ہے عقل فعال کہتے ہین جو کہ تمام عقول جزئیہ اور نفوس جزئیہ واجسام بسیط ومرکبہ زیر فلک قمر کی مربّی ومدبر ہے جیساکہ فقرات دعاء ہلال سے اس قول کی تائید ہوتی ہے ایھا الخلق المطیع الدائب السریع المتردد فی منازل التقدیر والمتصرف فی فلک التدبیر (اے مخلوق اطاعت کنندہ چلنے والا بسرعت انتظام کرنے والا منازل مقدرات کا اور تصرف کرنیوالا فلک تدبیر کا) الغرض اوّل مخلوق حکما کے نزدیک عقل اوّل ہے جس سے مراد علماء اسلام ات وحقیقت محمدیہ لیتے ہین بربناء ارشاد آنحضرت کہ اوّل ماخلق اللہ نوری (اول جو چیز خدا نے پیدا کی وہ میرا نور تھا اور اسی ذات قدسی صفات سے مراد اصطلاح حکمت عملی مین انسان کامل ہے۔

فصل دوم ترتیب افلاک اور انکی گردش کا بیان

ترتیب افلاک کی اسطرح حکما نے بیان کی ہے کہ فلک الافلاک کے نیچے اٹھوان فلک ہے جسکا نام فلک بروج ہے اس فلک کے بارہ حصہ قائم ہوے ہین ہر حصہ کو برج کہتے ہین جنکے نام یہ ہین۔ حمل۔ ثور۔ جوزا۔ سرطان۔ اسد۔ سنبلہ میزان۔ عقرب۔ قوس۔ جدی۔ دلو۔ حوت۔ اس تقسیم سے بنیاد مدت سال کی قائم کیجاتی ہے ہر مہینہ آفتاب ایک برج مین سیر کرتا ہے جس سے اختلاف فصول پیدا ہوتا ہے تمام ستارہ ہاے ثوابت اسی فلک پر ہین اس فلک کے اندر سات افلاک ایک کے اندر ایک واقع ہین اور

ہر ایک انمین سے اُس ستارہ کے نام سے موسوم ہے جو اُسپر واقع ہے
چنانچہ ترتیب ان سات افلاک اور سات ستارہ ہاے سیارہ کی یہ ہے
کہ فلک ہفتم کے اندر فلک زحل فلک مشتری - فلک مریخ - فلک شمس
فلک زہرہ - فلک عطارد - فلک قمر یہ تمام افلاک ایک دوسرے کے
اندر ایسے ملے ہوے ہین کہ درمیان مین خلا واقع نہین اور کواکب مذکورہ
بالا کے لحاظ سے تعین ایام ہفتہ کا کیا گیا ہے انکی گردش اس صورت سے
ہے کہ فلک الافلاک مشرق سے جانب مغرب حرکت کرتا ہے اور اپنے
ساتھ تمام افلاک کو حرکت دیتا ہے اور ایک شبانہ روز مین اس دورہ کو ختم
کرتا ہے اور باقی آٹھ افلاک کی ذاتی گردش مغرب سے مشرق کو ہے آفتاب
کی ذاتی حرکت دور فلک پر ایک سال مین ختم ہوتی ہے جس سے شمسی مہینون
کا حساب اور تغیر فصلون کا متعلق ہے اور فلک الافلاک کی گردش سے
روز و شب کا پیدا ہونا متعلق ہے اور قمر اپنی ذاتی گردش کو ایک ماہ مین
ختم کرتا ہے اسی کی گردش پر قمری مہینون کا حساب قائم ہے بالجملہ تمام حوادث
عالم مین ان افلاک اور سبعہ سیارہ کی گردش کو تعلق ہے یہ مضامین مختصر
یہان بیان کیے گیے کیونکہ علم ہیئت و نجوم کے مسائل کا تعلق اس کتاب سے نہین

واضح ہو کہ وجود افلاک کے بارہ مین حکماء قدیم وجدید کی تحقیقات
مین نہایت درجہ اختلاف ہو گیا ہے یعنی حکماے حال وجود افلاک کے
قائل ہی نہین - دونون طبقون مین جستی تحقیقات سے دفتر بھر گئے ہین اب اس
امر کا اذعان کہ کون سا قول صحیح ہے ہر شخص کا کام نہین لیکن دلائل نقلیہ یعنے
کتب سماویہ حکماء سابقین کی موید ہین اور انبیا علیہم السلام کے اقوال وجود
افلاک کے بارہ مین اہل شریعت کے نزدیک ہر آئینہ قابل قبول ہین علاوہ

تقابل دلائل سے اقوال حکماء سابقین زیادہ قابل اعتبار ہین اسی طرح حرکت
زمین کا مسئلہ حسب تحقیق حکماء حال اگر کچھ قوت رکھتا ہے تو اس سے زیادہ دلائل
حرکت افلاک کے مستحکم ہین جنکا موازنہ صاحبان بصیرت کر سکتے ہین چونکہ اس
کتاب مین شریعت کا پہلو چھوڑا نہین گیا لہٰذا وجود افلاک اور انکی حرکت سے
انکار نہین کیا جائیگا بلکہ وہ مسائل حکمت کے بیان کئے جائینگے جنکی سند کتب سماویہ مین موجود ہے

فصل سوم پیدائش و اقسام عناصر کا بیان

واضح ہو کہ مسلمات حکما مین سے یہ ہے کہ عقل فعال سے چار عنصر (اصل یا رکن)
پیدا ہوے۔ آتش۔ باد۔ آب۔ خاک ان چارون عناصر کا مادہ ایک ہے
جسنے چار صورتین نوعیہ قبول کی ہین اور ہر ایک عنصر کا محل و مکان متعین ہے
کوئی نہین ایک دوسرے کے مکان مین نہین ٹھہر سکتا ان عناصر کی دو قسمین ہین
خفیف و ثقیل خفیف وہ ہے جو بالطبع محیط یعنی اوپر کی جانب میلان کرے
اور ثقیل وہ ہے جو بالطبع مرکز یعنی نشیب کیطرف رجوع کرے چنانچہ آتش
و باد خفیف ہین اور آب و خاک ثقیل آتش ہوا سے زیادہ خفیف ہے کیونکہ ہوا مین
قائم نہین رہتی بلکہ اوپر چلی جاتی ہے اور ہوا بہ نسبت پانی کے خفیف ہے کیونکہ
گنبد ہوا سے بھرا ہوا پانی مین نہین ڈوبتا یا ظرف خالی سرنگون کو جب پانی کے
نیچے لیجاؤ تو جتنا پانی اسمین بھرتا جائے گا ہوا نکلتی جائے گی اور ہوا پانی سے
ٹکرا کر جب نکلے گی تو آواز پیدا ہو گی اور آب و خاک کے ثقیل ہونے کی
دلیل یہ ہے کہ ہوا پر یہ دونون عنصر نہین قائم ہوتے اور نیچے چلے آتے
ہین اور خاک پانی سے زیادہ ثقیل ہے کہ اوسکے نیچے چلی جاتی ہے۔ یہ ملحوظ رہے

کہ اقوال حکماء حال جنہون نے تعداد عناصر کی ۶۲ تجویز کی ہے اس تعداد مجوزہ حکماء سابقین کو رد نہین کر سکتے کیونکہ اصل اصول یہی چار عنصر ہین جنسے عالم عناصر کا قوام حاصل ہوا مابقی عناصر انھین کے تحت مین داخل ہین۔

فصل چہارم طبقات عناصر کا بیان

حکماء کے نزدیک طبقات عناصر کے نو ہین یعنی موافق عدد افلاک کے ہین اس طرح پر کہ دو طبقہ آتش کے ہین اول طبقہ خالص آتش کا جو کہ فلک قمر سے متصل ہے دوسرا طبقہ دخانی جسمین بخار غلیظ جو کہ زمین سے اوٹھتا ہے ملا ہوا ہے۔ پھر ہوا کے تین طبقہ ہین اول طبقہ ہواء خالص کا جو آتش کے دوسرے طبقہ سے متصل ہے دوسرا وہ طبقہ ہوا کا جسکو زمہریر کہتے ہین یہ نہایت درجہ سرد ہے کیونکہ زمین سے بہت دور واقع ہے تیسرا وہ طبقہ ہوا کا جو سطح زمین سے ملا ہوا ہے یہ بہت گرم ہے کیونکہ اسمین زمین کی گرمی جو بوجہ آفتاب کے زمین پر پہونچتی ہے ملی ہوی ہے پھر طبقہ آب ایک ہے اور اُسکے بعد تین طبقہ خاک کے ہین اول وہ طبقہ جسمین پانی اور ہوا بھی ملی ہوئی ہے اسمین معدنیات پیدا ہوتے ہین دوسرا طبقہ وہ ہے جسمین تری پائی جاتی ہے جیسا کہ کنوان کھودنے سے معلوم ہوتا ہے تیسرا طبقہ محض خاک کا ہے جو کہ مرکز عالم سے قریب ہے بلکہ گرد مرکز کے واقعہ ہے۔

فصل پنجم کرہ ہاے فلاک و عناصر کا بیان

حکمانے دلائل سے ثابت کیا ہے کہ افلاک و عناصر کی شکل کروی (مدوّر) ہے کیونکہ طبیعت جسم بسیط کی مقتضی اسکی ہوتی ہے کہ شکل گُرسکی کروی ہو اور کرہ اُس شکل مدور کو کہتے ہین جسکے اندر کی جانب اگر نقطہ فرض کیا جاے اور اُس نقطہ سے خطوط مستقیمہ محیط کرہ کے سب طرف کھینچے جائین تو اُسی نقطہ پر اگر ملجائین اور آپسمین سب برابر ہوں اُس نقطہ کو مرکز اُس کرہ کا کہتے ہین پس نو کرہ ہاے افلاک اور چار کرہ ہاے عناصر ایک کے اندر ایک ملے ہوے ہین سب سے اوپر کرہ فلک الافلاک اور سب کے اندر کرہ خاک ہے ان تیرہ کرہ کے مجموعہ کو عالم امکان کہتے ہین پس طبقات افلاک کو عالم علوی اور طبقات عناصر کو عالم سفلی و عالم کون و فساد کہتے ہین اور جو حصہ کرہ زمین کا طبقہ آبی سے باہر نکل کر طبقہ ہوا مین آگیا ہے اُسکو ربع مسکون کہتے ہین اور اسیکا نام دنیا ہے کیونکہ دنیا کا مادّہ دنو ہے بمعنی قرب کیونکہ دنیا آدمی سے بہ نسبت آخرت کے قریب ہے یا بمعنی ونائت یعنے پستی کے ہین اور جو نقطہ ان تیرہ کرہ کے اندر فرض کیا گیا ہے اُسکو مرکز عالم کہتے ہین۔ یہ مسلّم ہے کہ جس چیز مین ثقل ہو اُسکی کشش بالطبع زیادہ تر مرکز کی جانب ہوتی ہے پس زمین چونکہ ثقیل ترین عنصر ہے لہذا تمام اجزاء کرہ زمین کی کشش مرکز عالم کی جانب ہے اور ہر جزو اُسکا ہر طرف سے چاہتا ہے کہ مرکز سے قریب ہو جاے اور مرکز عالم کا ہر طرف کی قوت کو قبول کرتا ہے لہذا زمین ساکن ہے زمین کے سکون کی نسبت آیت قرآنی مین یہ اشارہ فرمایا گیا ہے والارض فرشناها فنعم الماهدون (اور زمین کہ بچھایا ہمنے اُسکو پس بہت خوب مہیا کیا گیا ہے واسطے منفعت بندگان کے)

فصل ششم کیفیات متعلقۂ عناصر کا بیان

واضح ہو کہ حرارت و برودت و رطوبت و یبوست کو کیفیات چہارگانہ کہتے ہین اور ظاہر ہے کہ حرارت برودت کے ساتھ جمع نہین ہوتی اور رطوبت یبوست کے ساتھ جمع نہین ہوتی لیکن حرارت و برودت علیحدہ علیحدہ رطوبت و یبوست کے ساتھ جمع ہوتی ہین لہذا ان کیفیات چہارگانہ مین سے حرارت و یبوست عنصر آتش کے ساتھ لازم ہے اور حرارت و رطوبت عنصر ہوا کے ساتھ اور برودت و رطوبت عنصر آب کے ساتھ لازم ہے اور برودت و یبوست عنصر خاک کے ساتھ پس طبیعت آتش کی گرم و خشک طبیعت ہوا کی گرم و تر طبیعت آب کی سرد و تر اور طبیعت خاک کی سرد و خشک ہے۔ کیفیت حرارت کی شان سے یہ ہے کہ سُبکی و خفت پیدا کرتی ہے اور کیفیت برودت گرانی ثقل پیدا کرتی ہے۔ رطوبت وہ کیفیت ہے جسکا میلان یہ ہوتا ہے کہ اجزاء جسم کو جو متفرق ہوگئے ہین باہم ملاوے اور یبوست وہ کیفیت ہے کہ اجزاے جسم کو متفرق ہونے سے اور متفرق اجزاء کو جمع کرنے سے مانع ہوتی ہے۔

واضح ہو کہ اصل مین طبیعت ہوا کی گرم ہے مگر بخارات آبی زمین سے اوٹھکر جب ہوا مین ملجاتے ہین تو خنکی پیدا ہوجاتی ہے لیکن جب وہ بخارات بوجہ شعاع آفتاب کے گرم ہوجاتے ہین تو گرمی ہوا مین محسوس ہوتی ہے۔ ان عناصر مین سے آب و خاک مین شائبہ رنگ کا معلوم ہوتا ہے مگر حقیقت مین رنگ انمین بوجہ بسیط ہونے کے نہین اور باد و آتش مین شائبہ بھی رنگ کا نہین دلیل اسپر یہ ہے کہ اگر رنگ انمین ہوتا تو ستارے جو اونکے

اوپر واقع ہین نہ دکھائی دیتے اور جو کیفیت رنگ کی آگ مین دکھائی دیتی ہے اسکا سبب یہ ہے کہ اسمین تاریک دھوان ملا ہوا ہے اسکی رنگت محسوس ہوتی ہے ورنہ آتش جو کہ محسوس ہوتی ہے وہ اصل مین ہوا سوزندہ ہے۔

فصل مفہم جسم کے معنی اور اسکی حقیقت کا بیان

واضح ہو کہ جسم اُس جوہر کو کہتے ہین کہ جسمین طول و عرض و عُمق پایا جائے پس وہ جوہر جو کہ ان ہرسہ اعراض کو قبول کرے اُسکو جسم طبعی کہتے ہین اور یہ تینون اعراض جنکے ساتھ جوہر قائم ہو اُسکو جسم تعلیمی کہتے ہین۔ پس ہر جسم کے لیئے دو امر لازمی ہین جس مین ہر ایک کا وجود بغیر دوسرے کے ممکن نہین ایک کو انمین سے ہیولےٰ اور دوسرے کو صورت جسمی کہتے ہین مزید صراحت اسکی یہ ہے کہ فلکیات و عنصریات مین ہر ایک جسم کے لیے مقدار و شکل ہے جو کہ محسوس ہوتی ہے اور مقدار و شکل عرض ہین جو محتاج جوہر کے ہین پس وہ جوہر جس نے ان اعراض کو قبول کیا اُسیکو صورت جسمی کہتے ہین اور جبکہ یہ جوہر صورت ہے تو دوسرا جوہر بھی پایا جاتا ہے جو ہر شکل کے ساتھ ہے اور دونون باہم ہوکر صورت و جسم کہلاتے ہین کیونکہ صورت تو جسم سے علیحدہ ہے اور وہ جوہر جو کہ صورت کے ساتھ ہو اُسیکو ہیولےٰ کہتے ہین پس معلوم ہوا کہ ہیولےٰ اپنے تعین خارجی مین محتاج صورت کا ہے اور صورت وجود خارجی مین محتاج ہیولےٰ کی ہے لہذا بغیر ایک دوسرے کے محسوس نہین ہو سکتے۔ ہیولےٰ اور صورت کا فرق شاید اس مثال سے واضح ہو جائے گا۔ مثلاً ایک برتن مین پانی ہے یہ ایسا جسم محسوس ہوتا ہے جسمین اتّصال و یکانگی موجود ہے اس پانی کو دو برتنو مین گرائین تو پہلی صورت

نابود ہو جائے گی اور دو صورتین اور ظاہر ہونگی اور وہ اتصال و یگانگی جاتی رہے گی۔ پھر جب ان دونون برتنون کے پانی کو ایک مین جمع کر دین تو وہی پہلی صورت محسوس ہو گی پس صاف ظاہر ہے کہ ہر جسم مین سوا صورت کے کوئی اور جوہر ہے جو ان صورتون کو قبول کرتا ہے مگر عجیب امر یہ ہے کہ حقیقت ہر جسم کی دو جوہر ہین مگر جوہر خود محسوس نہین ہوتا بلکہ جو کچھ محسوس ہوتا ہے وہ عرض ہے

فصل ہشتم جسم بسیط و مرکب کی تقسیم کا بیان

واضح ہو کہ جسم دو قسم پر ہے بسیط و مرکب جسم بسیط وہ ہے کہ ہر جزو اسکا ایک ہی طبیعت پر ہو مثلاً پانی کا ہر جزو ایک ہی طبیعت پر سرد و تر ہوگا اس مین کبھی اختلاف نہین ہو سکتا اور جسم مرکب وہ ہے کہ اسکے اجزا ایک طبیعت پر نہون مثلاً سکنجبین جو کہ سرکہ و شہد سے مرکب ہے اسمین سرکہ سرد اور شہد گرم ہے جسم بسیط دو قسم پر ہے ایک وہ کہ قابل تغیر و فنا ہو مثلاً عناصر دوسرے وہ کہ قابل تغیر و فنا نہو مثلاً افلاک و کواکب کہ وہ ایک جوہر سے دوسرے جوہر مین متغیر نہین ہوتے۔ جسم بسیط سوائے افلاک و عناصر کے اور نہین پائے جاتے پس فلکیات کو بسائط علویہ اور عناصر کو بسائط سفلیہ کہتے ہین یہ کلیہ مسلمہ ہے کہ ہر جسم مرکب کی ترکیب عناصر سے ہے لہذا اجسام بسیط کا وجود مرکبات سے مقدم ہے۔ اس دعوے پر کہ ہر مرکب کی اصل عناصر سے ہے دو امر دلالت کرتے ہین ایک ترکیب دوسرے تحلیل طریقہ ترکیب کا بیان یہ ہے کہ ہر حیوان کا بدن جو کہ کامل الخلقت ہو سوائے حشرات الارض کے وہ نطفہ سے پیدا ہوتا ہے اور نطفہ خون سے اور خون غذا سے پیدا ہوتا ہے

ور غذا یا حیوانی ہے یا نباتی غذا حیوانی اصل مین نباتات سے پیدا ہوئی ہے
ور نباتات عناصر سے اس طرح پیدا ہوتے ہین کہ پانی مٹی مین ملا ہوا اُسمین
داخل ہوی حرارت آفتاب نے اثر کیا نباتات پیدا ہو گئے۔ طریقہ تحلیل کا بیان
ہے کہ جب کوئی ٹکڑا جسم حیوانی یا نباتی یا معدنی کا قرع مین ڈال کر اور انبیق
رکھکر آگ پر رکھین تو اُسمین سے پانی کی تری جدا ہو جاتی ہے اور اجزا ہوائی
بخار ہو کر علیحدہ ہو جاتے ہین جزو خاکی تہ مین قرع کے رہ جاتا ہے۔ پس
یہ مشاہدہ ثابت کرتا ہے کہ اصل ترکیب ان اجسام کی انھین چار عناصر سے ہے
انکے سوا نشر کیمیائی سے جو دیگر اجزا جدا ہوتے ہین وہ انھین بسائط کے
اجزاء اصلیہ ہین جو مختلف آثار و کیفیات کے لحاظ سے مختلف عناصر کے
نامون سے موسوم کر لیے گئے ہین۔

فصل نہم بیان اس بات کا کہ خلا محال ہے

واضح ہو کہ اگر خلا ممکن ہوتا تو اُسکی تعریف اس طریقہ پر ہوتی کہ وہ ایک بُعد
دراز ہے ہر طرف طول و عرض و عمق مین پھیلا ہوا اور اس بُعد کے اندر
تمام اجسام جگہ و مکان قبول کئے ہوئے ہین مگر ایسا بُعد باتفاق حکماء
سابقین محال ہے۔ چنانچہ خلا کے محال ہونے پر تین دلیلین اُنھون نے قائم
کی ہین۔ دلیل اول یہ ہے کہ ایک لکڑی جو حجم مین برابر ہو ایک شیشے کے منھ پر
اس طرح رکھین کہ بالکل برابر آجاے اور اُسکو شیشی مین داخل کرین تو فوراً شیشی
ٹوٹ جائے گی یہ علامت اس بات کی ہے کہ جو ہوا شیشی مین مین تھی اوسنے
اطراف شیشی کے باہر کیجانب ہٹا دے کیونکہ لکڑی جو اُسکے اندر آتی تھی وہ ہوکو

ہٹانا چاہتی تھی تاکہ اوسکی جگھ پر آجاے اسی طرح سے جو لکڑی شیشی کے اندر سے اگر باہر نکالی جاے اسی طرح پر کہ کسی طرف سے ہوا جانیکی راہ نہو تب بھی وہ شیشی ٹوٹ جائیگی کیونکہ لکڑی کے نکلنے سے ہوا شیشی کے اندر کی اوسکے ساتھ کھچتی ہے اور اُسکی قوت سے شیشی کے اجزا اندر کیجانب کھچتے ہین لہذا وہ ٹوٹ جاتی ہے **دلیل** دوم یہ ہے کہ پچکاری کو کھچنے سے پانی اوپر کو چڑھتا ہے حالانکہ بالطبع پانی کا میلان نیچے کی جانب ہے پس اوسکے خلاف اوپر کو کھنچنا اس بات کی دلیل ہے کہ جو ہوا پچکاری کے اندر پانی سے ملی ہوی ہے جب وہ باہر کو کھنچتی ہے تو اپنے ساتھ پانی کو اوپر چڑھاتی ہے لہذا معلوم ہوا کہ پچکاری کے اندر خلا نہین بلکہ ہوا بھری ہے۔

دلیل سوم یہ ہے کہ تنگ منھ کے ظرف کو پانی سے بھرین اور اُسکے نیچے کی جانب سوراخ کرکے اوپر کے منھ کو بند کردین پانی ان سوراخون سے نہ گرے گا اور جب منھ کھولدین پانی گرجاے گا وجہ یہ ہے کہ اس حالت جب منھ اسکا بند تھا اگر پانی گرجاتا تو اُسکے اندر خلا ہو جاتا کیونکہ ہوا جانیکی کوئی راہ نہ تھی اور جب منھ کھولدیا تو ہوا اوپر سے اندر آئی اور پانی اپنے میلان طبعی سے نیچے گرگیا یہ تین علامتین خلا کے محال ہونے کی ہین۔

پس یہ نو فصلین اس علم مین بطور مقدمات کے بیان کی گئین اب دوسرے باب مین اصول علم طبیعات بیان ہونگے۔

باب دوم اصول علم طبیعات کا بیان

اس باب مین بیس فصلین ہین۔

فصل اوّل استحالۂ عناصر کا بیان

واضح ہو کہ استحالۂ عناصر سے مراد ایک عنصر کا دوسرے عنصر مین شامل ہو جانا
اُسیکو کون و فساد کہتے ہین یعنے جب ایک عنصر دوسرے عنصر مین بدل گیا
تو صورت اوّل کے معدوم ہو جانے کو فساد اور دوسری صورت کے پیدا
ہونے کو کون کہتے ہین یہ مسئلہ اس امر پر مبنی ہے کہ ہیولے یعنے مادہ ان چارون
عناصر کا ایک ہی ہے چنانچہ سابقاً یہ بیان ہو چکا ہے کہ ہر جسم مین ایک ایسا جوہر ہے
جس سے صورت اُس جسم کی قائم ہے لہذا معلوم ہوا کہ اربع عناصر مین ایک ایسا
جوہر ہے کہ چار صورتین آتشی - ہوائی - آبی اور خاکی کو قبول کرتا ہے دلیل اسپر
مشاہدہ ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ چھ قسم کی تبدیلیان عناصر مین ہوتی ہین -
اوّل - یہ کہ آگ ہوا جاتی ہے جیسا کہ دکھائی دیتا ہے کہ شعلہ ہائے آتش
بلند ہو کر ہوا ہو جاتے ہین اور حرارت کا اثر باقی نہین رہتا -
دوسرے یہ کہ ہوا آتش ہو جاتی ہے جیسا کہ لمپ کی چمنی مین اس درجہ
حصہ آگ کا ہوا مین ہوتا ہے کہ اُسکے منھ پر کوئی چیز رکھی جاے تو فوراً جل جاے
حالانکہ آگ فاصلہ پر ہے کیونکہ اصل مین آتش ہواے سوزندہ کا نام ہے -
تیسرے یہ کہ پانی ہوا ہو جاتا ہے جیسا کہ جوش دینے مین معلوم ہوتا ہے
کہ پانی بخار ہو کر ہوا ہو جایا کرتا ہے -
چوتھے یہ کہ ہوا پانی ہو جاتی ہے جیسا کہ گلاس مین اگر برف بھرا ہوا ہو تو گرمی
کے موسم مین ہوا اُس سے ملکر پانی ہو جاتی ہے اور قطرات پانی کے گلاس کے
بیرونی حصہ پر جاری ہوتے ہین کیونکہ ہوا مین حرارت کا حصہ ملا ہوا ہے جسکے

سبب سے وہ لطیف ہوگئی ہے جب گلاس کو برف نے سرد کیا تو جو ہوا گلاس سے متصل ہے وہ بھی سرد ہوجاتی ہے اور کثافت پیدا ہوکر قابل اسکے ہوجاتی ہے کہ پانی بنجاے جب پانی بن گئی تو اوسکی صورت ہوائی جاتی رہی لیکن موسم سرما مین ایسا نہین ہوتا کیونکہ وہ ہوا جو گلاس سے متصل ہے اُسمین بوجہ سردی کے لطافت نہین۔ کیونکہ یہ مسلّم ہے کہ جو چیز زیادہ گرم ہوگی وہ زیادہ لطیف ہوگی اور استحالہ کو جلد قبول کرے گی چنانچہ موسم سرما مین یا برف کی کل مین گرم پانی جلد برف کی صورت قبول کرلیتا ہے۔

پانچوین یہ کہ پانی خاک ہوجاتا ہے اس طرح پر کہ پانی چشمہ سے نکل کر پتھر ہوجاتا ہے چنانچہ بدخشان اور اذربائجان مین یہ دیکھا گیا ہے کہ صاف پانی پہاڑ کے چشمہ سے نکل کر جب باہر آتا ہے تو سنگ سفید ہوجاتا ہے پس اسکے معنی یہ ہین کہ یا تو وہان کی خاک مین یہ قوت ہے کہ پانی کو اپنی صورت مین کرلیتی ہے یا وہ پانی اصل مین خاک تھا کہ باہر نکلکر اپنی اصلی صورت ہین آگیا۔

چھٹے یہ کہ خاک پانی ہوجاتی ہے چنانچہ کیمیائی طریقہ سے پتھر کو گداختہ کے پانی کرلیتے ہین۔

پس ان مشاہدات سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک عنصر دوسرے عنصر مین بدل جایا کرتا ہے اور جسطرح سے یہ استحالہ جسم عناصر مین ہوتا ہے اسی طرح سے استحالہ اُنکے کیفیات حرارت وبرودت ورطوبت ویبوست مین بھی ہوجایا کرتا ہے مثلاً دو جسم جو بالطبع ایک ہی سے ہون وہ باہم رگڑنے سے گرم ہوجاتے ہین یا جسم تر زیادہ حرکت دینے سے گرم ہوجاتا ہے۔

فصل دوم بثبت پیدا ہونے بخار و دخان اور اُنمین فرق کا بیان

واضح ہو کہ تمام حکما کا اتفاق ہے کہ اجرام کواکب کے تاثیرات ہیں عالم سفلی مین محسوس ہوتے ہین اور اربعہ عناصر اُن سے آگے تاثیرات کو قبول کرتے ہین اُن کواکب مین آفتاب وماہتاب کا اثر زیادہ تر محسوس ہوتا ہے جیسا کہ مشاہدہ سے ثابت ہے کہ ان دونون کواکب کے اختلاف حالات سے عالم سفلی مین اختلافات وتغیرات پیدا ہوتے ہین چنانچہ موسم کا تبدل وتغیر اور چار فصلونکا پیدا ہونا محض گردش آفتاب کے اثر سے متعلق ہے اور ماہتاب کی تاثیر اول تو دریا کی مدوجزر سے معلوم ہوتی ہے کہ جب ماہتاب مین بدریت یعنی زیادتی نور کی ہوتی ہے تو دریا کے پانی مین زیادتی محسوس ہوتی ہے جسکو مد کہتے ہین اور جب نور ماہتاب مین نقصان پیدا ہونے لگتا ہے تو دریا کا پانی کم ہوجاتا ہے جسکو جزر کہتے ہین دوسرے یہ کہ قوت قلب ودماغ کی نور ماہتاب سے زیادہ ہوتی ہے اور اُسکی کمی سے کم ہوجاتی ہے تیسرے یہ کہ اثمار وفواکہات کے پختہ ہونے مین نور ماہتاب کو دخل ہے کہ زمانہ بدریت مین زیادہ پختہ ہوتے ہین اور نقصان نور کے زمانہ مین کم باقی دیگر کواکب کے تاثیرات محسوس نہین ہوتے

پس واضح ہو کہ سبب پیدا ہونے بخار کا یہ ہے کہ آفتاب کی ضو سے زمین مین گرمی پیدا ہوتی ہے لہذا بعض اجزاء آبی لطیف وسبک تر ہو کر اوپر کیجانب میلان کرتے ہین انھین اُسیقدر اجزا ہوائی ہلکر جب بلند ہوے تو دکھائی دیتے ہین اسکو بخار کہتے ہین پس حقیقت مین بخار پانی کے بہت چھوٹے اجزا ہین کہ ہوا کے چھوٹے اجزا سے ملتے ہین اور کمال باریکی کی وجہ سے ان دونون عنصر مین تمیز نہین ہوسکتی اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ بخار ایک چیز ہوا اور پانی سے علاوہ ہے۔

اور سبب پیدا ہونے دُخان کا یہ ہے کہ آفتاب کی کرنین جب زمین

خشک پر پڑتی ہین تو حرارت کی وجہ سے جو کچھ تھوڑی سی رطوبت زمین مین ہے وہ فنا ہو جاتی ہے اور یبوست غالب ہو کر اسمین سبکی پیدا ہوتی ہے پھر بوجہ حرارت و سبکی کے یہ اجزا شوفتہ ہوا مین ملکر اوپر اٹھتے ہین اسکو دخان کہتے ہین پس اصل مین دخان وہ چھوٹے اجزا خاک کے ہین کہ ہوا کے اجزا خرد سے ملکر اوپر اُٹھتے ہین —

بخار و دخان - دو طرح پر ہین ایک یہ کہ روئے زمین پر پیدا ہوتے ہین دوسرے زیر زمین پوشیدہ و محتبس رہتے ہین قسم اول سے وہ آثار پیدا ہوتے ہین جنکو باد و ابر و باران و برف و شبنم وغیرہ کہتے ہین اور قسم دوم سے وہ آثار پیدا ہوتے ہین جنکو زلزلہ چشمہ - کان وغیرہ کہتے ہین —

فصل سوم بیان سبب پیدا ہونے باد تند و خفیف

یہ امر مسلم ہے کہ فعل حرارت کا یہ ہے کہ جب کسی جسم مین پیدا ہو تو اُسکو کشادہ و پراگندہ کر دیتی ہے اور فعل برودت کا یہ ہے کہ جب کسی جسم مین پیدا ہو تو اُسکو بستہ و فراہم کر دیتی ہے —

پس حرارت جسم کے حجم و مقدار کو زیادہ کر دیتی ہے دلیل اسپر یہ ہے کہ پانی سے برتن بھر کر آگ پر رکھدیا جائے جوش کھا کر پانی چھلکنے لگیگا اور اگر منہ اُسکا مضبوطی سے بند کر دیا جائے تو پھٹ جائیگا اسکے معنی یہ ہین کہ اصل مادہ مین زیادتی نہین ہوئی بلکہ حجم و مقدار بڑھ گئی اور ظاہر ہے کہ مقدار ایک عرض ہے جو کہ جسم سے متعلق ہوتی ہے نہ یہ کہ زیادتی ہو لہذا ممکن ہے کہ مادہ جسم کا اپنی حالت پر ہے اور عرض مین اختلافات پیدا ہو جائین اور برودت

مقدار جسم کو کم کر دیتی ہے دلیل اسکی یہ ہے کہ ظرف لبریز کر کے برف جمایا جائے تو مقدار کم ہو کر ظرف تھوڑا سا خالی ہو جائے گا جب یہ معلوم ہو لیا تو جاننا چاہئیے کہ اسباب پیدا ہونے باد کے چار ہین۔

اول یہ کہ جب ہوا کا کوئی حصہ بسبب تابش آفتاب کے زیادہ گرم ہوا تو اوسمین کشادگی پیدا ہوی اور حجم اُسکا بڑھا لہذا اپنی گرد کی ہوا کو اُسنے ہٹایا تاکہ وہان جگہ کرے لہذا حرکت ہوا مین پیدا ہوگی اُسکو باد کہتے ہین۔

دوسرے یہ کہ جب کوئی حصہ ہوا کا زیادہ سرد ہوا جسکے سبب سے کیفیت بستگی کی اُسمین پیدا ہوئی اور اجزا اُسکے بستہ ہو گئے لہذا مقدار مین کمی پیدا ہوی اور جو جگہ خالی ہوی اُسکو گرد کی ہوا نے آکر لے لیا کیونکہ خلا تو محال ہے پس اس حرکت سے باد پیدا ہوی۔ ان ہر دو اقسام مذکورہ بالا کو نسیم کہتے ہین اور ان ہر دو اقسام باد کے پیدا ہونے کا سبب ہوا کی ذات مین پیدا ہوتا ہے

تیسرے یہ کہ کوی چیز ذات ہوا سے خارج اُسکو حرکت دے وہ اسطرح پر ہے کہ جب دخان و بخار زمین سے اوٹھکر ہوا مین بلند ہوا اور کرہ زمہریر تک پہونچے وہان شدت برودت سے انکی گرمی ولطافت جاتی رہی اور انمین ثقل پیدا ہو گیا جسکے سبب سے فوراً وہ نیچے کی جانب مائل ہوے لہذا بادہائے تیز و تند اسی سبب سے پیدا ہوتی ہین جنمین اوپر سے نیچے کو طلاطم کی کیفیت پیدا ہوتی ہے اور جو باد کہ پنکھا جھلنے سے پیدا ہوتی ہے وہ بھی اسی قسم کی حرکت سمجھنا چاہیئے۔

چوتھے یہ کہ بخار و دخان جب کرہ زمہریر تک پہونچے تو اوپر کا حصہ کثیف ہو کر ابر کی صورت مین ہو گیا اور نیچے کا حصہ ہوا کی صورت مین ہے پس حصہ ثقیل اس حصہ ضعیف کو نیچے کی جانب ہٹاتا ہے لہذا باد پیدا ہوتی ہے۔

فصل چہارم پیدائش ابر کا بیان

واضح ہو کہ ابر بخار غلیظ کا نام ہے جو کہ بستہ ہو گیا ہو سبب اُس کا یہ ہے کہ بخار پانی اور زمین نمناک سے بوجہ حرارت آفتاب کے اوٹھتا ہے اگر تھوڑا ہے تو ہوا مین تحلیل ہو گیا ورنہ زیادہ بلند ہو کر کرہ زمہریر کی سردی سے بستہ ہو گیا مثال اُسکی یہ ہے کہ حمام خوب گرم ہو۔ دروازہ کھولنے سے ہوا ے سرد جب اُسمین آتی ہے تو حمام کی ہوا ے گرم غلیظ ہو کر حمام مین تاریکی پیدا کر دیتی ہے یا موسم سرما مین سانس لینے سے جو ہوا ے گرم منھ سے نکلتی ہے وہ باہر کی سردی سے غلیظ ہو کر محسوس ہوتی ہے پس اکثر یہ ابر اسیطرح سے پیدا ہوتا ہے لیکن کبھی بدون زمین کے بخارات کے بھی پیدا ہو جاتا ہے مثلاً پہاڑ و نیز بوجہ اسباب سماوی سخت سردی نے ہوائے بالائے کوہ کو غلیظ کر دیا اور ابر پیدا ہوگیا

فصل پنجم سبب پیدائش باران کا بیان

ابر مین اگر زیادہ سردی سے غلظت نہین پیدا ہوی تو وہ رفتہ رفتہ ہوا کی گرمی سے تحلیل ہو جاتا ہے لیکن اگر بوجہ حرارت کے جو اُسمین موجود ہے زیادہ بلند ہوا یا بادنے اُسکو حرکت دے کر بلند کر دیا تو سردی نے زیادہ اپنا فعل اُسمین کیا کہ بالکل حرارت دفع کر کے اُسکو بستہ کر دیا پس اجزاء ابر مین سے وہ جزو جو زیادہ لطیف ہے بصورت پانی کے قطرہ قطرہ ٹپکنے لگا اور جو جزو کثیف تھا وہ ہوا مین منتشر ہو گیا لہذا معلوم ہوا کہ قطرات باران بعضے اجزاء ابر کے ہین

جو برودت ہوا کے سبب سے ابر کی صورت مین ہو گئے پس حقیقت ابر کی بخار اور حقیقت بخار کی اجزاے آبی ہین کہ بوجہ حرارت آفتاب کے اپنے مکان طبعی سے جدا ہوکر ہوا و آتش کے مکان کیجانب میل کرتے ہین مگر صورت نوعیہ آبی اُنسے جدا نہین ہوتی لہذا جب پھر موافق طبع چیز یعنی برودت نے اُس حرارت کو دفع کیا جسنے کہ بلند کیا تھا تو پھر غلیظ ہوکر اپنے مکان کی جانب میل کرتے ہین اور قطرات کے بننے کا سبب یہ ہے کہ جو بخار ابر ہو جاتا ہے وہ بہ تدریج کرۂ زمہریر تک پہونچتا ہے اور بسبب برودت کے تھوڑا تھوڑا ابر پانی کی صورت مین ہوتا جاتا ہے اور جب باران کی صورت مین ہو گیا تو اجزاء اُسکے یکجا ہوتے ہین کیونکہ فعل برودت کا یہی ہے کہ متفرق اجزا کو یک جا کر دے پس قطرہ قطرہ اجزا جمع ہوکے بعد دیگرے ٹپکتے ہین اور چونکہ ہر قطرہ اپنی ذات مین متناہی (محدود) ہے لہذا مقتضی شکل کا ہوتا ہے کیونکہ حکمت کا یہ مسئلہ ہے کہ جو چیز متناہی ہے اُس کے لیے شکل لازم ہے اور چونکہ ان قطرات کی طبیعت ایک ہی سی ہے لہذا سب ایکہی شکل کے گرتے ہین یعنے مدور کیونکہ اصل انکی پانی ہے جسکی طبعی شکل بوجہ کروی ہونیکے مدور ہے -

فصل ششم پیدائش برف آسمانی کا بیان

جیسا کہ سابقاً بیان ہوا کہ ابر بوجہ اُس حرارت کے جو اُسمین باقی ہے یا حرکت باد سے جب اسقدر بلند ہوا کہ کرۂ زمہریر کی برودت نے اُسمین زیادہ اثر کیا تو وہ منجمد ہو جاتا ہے اُسیکو برف کہتے ہین جسقدر ٹکڑے ابر کے منجمد ہوتے جاتے ہین وہ گرتے جاتے ہین اور ایک سے ایک ملکر زیادہ بڑے ہو جاتے ہین خصوصاً جبکہ باد تند چلتی ہو کہ اوسوقت اجزاء ابر بصورت برف بشکل ڈھنکی

ہوی روی کے جمع ہوکر مختلف اشکال مین نیچے گرتے ہین لیکن سفیدی جو برف مین ہے وہ اُسکی اصلی رنگت نہین ہے کیونکہ برف مرکب ہے متعدد اجزاء شفاف سے جو کہ منجمد ہوگئے ہین انمین کوئی چیز ایسی نہین جس مین رنگ پایا جاوے بلکہ اُسکے اندر ہوا کے اجزا مع اس شعاع کے آگئے ہین جو اجرام فلکی سے پہونچی ہے اور وہ شعاع بعضے سطح اجزاء برف سے بعض پر منعکس ہوتی ہے۔ اور یہ مسلّم ہے کہ شعاع منعکس ہوکر مشابہ سفیدی کے ہوجاتی ہے جیسا کہ مشاہدہ ہوتا ہے کہ آفتاب کی شعاع جب پانی پر سے منعکس ہوکر دیوار پر پڑتی ہے تو رنگت اُسکی مشابہ سفیدی کے ہوتی ہے لہذا حس بصر اوس شعاع کو جو کہ اجزاء برف مین مجتمع ہوگئی ہے دیکھکر غلط حکم لگاتی ہے کہ یہ سفیدی برف کی ہے

فصل ہفتم پیدائش تگرگ کا بیان

تگرگ اولہ کو کہتے ہین جو ابر سے گرتے ہین اصل مین یہ قطرات باران ہین۔ جب انمین زیادہ سردی گرتے وقت پہونچتی ہے تو منجمد ہوجاتے ہین انکے منجمد ہونیکے دو سبب ہین **اول** یہ کہ وہ بخار جو کہ ابر ہوگیا ہے پانی ہونے سے پیشتر اُسمین اس درجہ سردی پہونچی کہ یخ ہوگیا سرد ملکو نمین اس قسم کے تگرگ بہت سخت ہوجاتے ہین اور دیر کو گھلتے ہین **دوسرے** یہ کہ جب ابر بصورت باران ہوگیا تو گرتے وقت نیچے کی ہوا مین جو حرارت ہے وہ اوسکے گرد احاطہ کئے ہوے ہے پس برودت قطرہ کی ظاہر کیجانب سے باطن کیطرف متوجہ ہوتی ہے لہذا باطن کی برودت بڑھ جاتی ہے اور انجماد پیدا ہوجاتا ہے چنانچہ موسم بہار مین اکثر تگرگ گرتے ہین کیونکہ اس فصل مین گرم بخارات زیادہ

اوٹھتے ہین اور انمین چھوٹائی بڑائی کا اختلاف بوجہ اختلاف مادہ کے ہوتا ہے

فصل ہشتم پیدائش شبنم و ژالہ وغیرہ کے اسباب کا بیان

واضح ہو کہ اسباب پیدا ہونے ژالہ (پالا) وکُہر و شبنم وغیرہ کے تین ہین اول یہ کہ جو ہوا زمین سے متصل ہے وہ موسم سرما مین زیادتی برودت سے فسردہ ہو جاتی ہے اور مثل اُبر تنک کے بارش ہونے لگتی ہے اسکو کُہر کہتے ہین دوسرے یہ کہ جو بخارات زمین سے بلند ہوتے ہین اُن مین اگر تھوڑی سی حرارت ہوی تو ہوا کی برودت سے وہ غلیظ ہو کر پانی کی شکل ٹپکنے لگتی ہے اسکو شبنم کہتے ہین اس قسم کے بخارات اکثر زمین سے متصل ہوتے ہین اور مثل دھوئین کے دیکھائی دیتے ہین اور اوپر ہوا صاف ہوتی ہے کہ ستارے نظر آتے ہین۔ تیسرے یہ کہ شدت سرما سے ہوا صاف مین کچھ غلاظت پیدا ہوگئی اور اُسکی نمی نباتات کے پتون پر قطرہ قطرہ دیکھائی دیتی ہے اور تھوڑی حرارت سے ہوا مین مل جاتی ہے کیونکہ ان قطرون کا مادہ بہت لطیف ہوتا ہے اسکو ژالہ (پالا) کہتے ہین۔

فصل نہم سبب پیدائش رعد

واضح ہو کہ تین سبب رعد کے پیدا ہونے کے ہین اول یہ کہ بخار اور دخان دونون حرارت کیوجہ سے جب ہوا پر بلند ہو کر پہلے طبقہ سے گذرے اور دوسرے طبقہ مین پہونچے تو زمہریر کی برودت سے بخارات آبی غلیظ ہو کر

ابر کی صورت ہوگئے مگر بخارات خاکی بوجہ خشکی اور شدت حرارت کے یہ چاہتے ہین کہ زمہریر سے گزرکر کرۂ آتش مین بوجہ میلان طبعی کے مل جائین مگر بخارات آبی جو کہ ابر ہوگئے ہین وہ درمیانمین حائل ہوتے ہین اور بخارات خاکی انکو زور سے پھاڑنا چاہتے ہین لہذا آواز پیدا ہوتی ہے جسکو رعد کہتے ہین۔

دوسرے یہ کہ اس مادہ دخانی کے اوپر کوئی ٹکڑا ابر غلیظ کا ہوا جو بوجہ برودت کے ثقیل ہوکر نیچے کی جانب حرکت کرتا ہے پس وہ بخارات دخانی بھی نیچے کی جانب سرعت کے ساتھ حرکت کرتے ہین اور پھر اپنی ذاتی حرارت سے اوپر کیجانب رجوع کرتے ہین لہذا ٹکر کھانے سے آواز پیدا ہوتی ہے۔

تیسرے یہ کہ زمین سے بخارات گرم اوپر کیجانب چلے اور اوپر سے بخارات سرد نیچے کی جانب اوترنے لگے راہ مین ملکر دونون نے اپنے میلان طبعی کے موافق ایک دوسرے کو ہٹانا چاہا لہذا باہم رگڑتے ہین اور اواز مہیب سنائی دیتی ہے۔

فصل دہم بیانمین سبب پیدا ہونے برق کے

برق کے معنی چمک کے ہین اسکے پیدا ہونیکے دو سبب ہین **اول** یہ کہ دونون قسم کے بخارات تر وخشک زمین سے بلند ہوئے اور اوپر سے بخارات سرد زمین کیجانب چلے اور آپس مین قوت کے ساتھ ایکنے دوسریکو ہٹانا چاہا اگر اتفاق سے درمیان مین ہوا مرکب بہ مادۂ دخانی محبوس ہوگئی اور دونون طرف کی قوت دار حرکت سے اوسمین اسقدر گرمی پیدا ہوئی کہ آگ

ہوگئی تو اُسمین کیفیت شعلہ کی دیکھائی دیتی ہے اسیکو برق کہتے ہین دوسرے
یہ کہ ہوامین ابر غلیظ پیدا ہوا اور اسکے اوپر سے مادہ دخانی بوجہ برودت کے
غلیظ ہوکر نیچے کو چلا اور ان دونون ابرون سے ٹکر کہائی پس اس قوت دار
ٹکر سے مادۂ دخانی گرم ہوکر اوسمین آگ پیدا ہوگئی لہذا آواز بھی اوسکی سنائی
دیتی ہے اور روشنی بھی دیکھائی دیتی ہے۔
واضح ہوکہ رعد و برق دونون ایک ساتھ واقع ہوتے ہین مگر پہلے برق
دیکھائی دیتی ہے اور بعد کو آواز رعد کی سنائی دیتی ہے اسکی وجہ یہ ہے
کہ حس بصر فورًا مرئیات کا ادراک کرلیتی ہے یعنے نگاہ پڑتے ہی بلا توقف
صورت ہر چیز کی نظر مین منطبع ہوجاتی ہے اور حس سمع دیر مین ادراک کرتی ہے
کیونکہ آواز سے ہوامین تموج پیدا ہوتا ہے تب ہوا کے ذریعہ سے آواز کان تک
پہونچتی ہے اور سُنائی دیتی ہے چنانچہ دھوبی جب کپڑے کو پاٹے پر یا
بڑھئی کلہاڑی کو لکڑی پر مارتا ہے تو دور سے دیکھنے مین اول نگاہ قبول
کرتی ہے بعد اسکے کچھ وقفہ کے ساتھ آواز سنائی دیتی ہے دوسرے یہ کہ
روشنی فورًا فضاء ہوامین نفوذ کرکے آنکھ تک پہونچتی ہے اور آواز ہوامین
تموج کرتی ہوی دیر کو کان تک پہونچتی ہے حکماء حال نے دونون کی رفتار کا
اندازہ کیا ہے کہ کتنی دیر مین دونون کا عمل ظاہر ہوتا ہے۔

فصل یازدہم بیان سبب پیدا ہونے صاعقہ کا

واضح ہوکہ مادہ بخاری یا دخانی جب بہت غلیظ ہوگیا اور شدت برودت سے
برف ہوجانے کے قریب ہوا تو بوجہ ثقل کے قوت کے ساتھ ابر غلیظ مین سے

نیچے آتاہے اسیکو صاعقہ کہتے ہین اسمین آتشی کیفیت پیدا ہوجاتی ہے کیونکہ اصل مین تو یہ بخارات دخانی ہین جنمین بشدت حرکت اور ٹکر کھانے سے حرارت غالب آکر شعلہ ور ہوجاتی ہے یا کبھی یہ ہوتاہے کہ یہی مادۂ دخانی و بخاری برودت کیوجہ سے ثقیل ہوکر جب نیچے کا رخ کرتاہے تو حرکت سے باد تند پیدا ہوتی ہے پھر اسکے درمیان مین اگر ابر تنک ہوا تو اسکو پھاڑنے سے مادہ دخانی مین آگ پیدا ہوجاتی ہے۔ ان صاعقون مین کبھی اجزاء ارضیہ مجسم مثل آہن وسنگ کے دیکھے جاتے ہین کیونکہ اصل صاعقہ کی مادہ ہائے ارضیہ ہین جنمین آگ پیدا ہوگئی ہے یہ آگ بہت لطیف مگر نہایت قوت دار ہوتی ہے کہ ملائم چیز مثل پارچہ واون وغیرہ مین سے نفوذ کرجاتی ہے اور کچھ اثر نہین کرتی اور سخت چیز سے ٹکراکر اسکو جلا دیتی ہے اور زمین مین ٹکراکر اندر اوتر جانے سے حرارت اوسکی دفع ہوجاتی ہے اور کبھی مادہ اسکا منعقد (بستہ) ہوجاتاہے اور وہ ایک ایسا جوہر ہوتاہے جسمین چمک باقی رہتی ہے اکثر مکانات بلند پر صاعقہ گرنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ جذب مادہ کا اسیطرف اوسکو لیجاتاہے اور مکان پر تار لگادینے سے وہ مادہ اوسکے ذریعہ سے زمین مین اوتر جاتاہے اور مکان محفوظ رہتاہے۔

فصل دوازدہم بیان مین سبب پیدا ہونے شہاب ثاقب وستارہ ہائے دمدار

واضح ہو کہ شہاب ثاقب کے معنی ستارہ روشن اور کواکب ذو ذنب کے معنی ستارہ دمدار و کوکب ذو ذوائب کے معنی ستارۂ گیسو دار کے ہین سبکے پیدا ہونے کے اسباب یہ ہین کہ بخار یا دخان مین جب لزوجت (چپک) یا دسومت (چکنا پن) ہوتا ہے اور وہ بلند ہو کر کرہ آتش تک پہونچتے ہین تو اومین روشنی پیدا ہو جاتی ہے اگر مادہ انکا لطیف ہے تو فوراً مشتعل ہو کر بالکل اگ ہو جاتا ہے اور اگر مادہ مین غلظت ہے تو مشتعل ہو کر پھر بجھتا ہے اگر ہوا کا رخ نیچے کی جانب ہے تو یہ مادہ جس نے آگ پکڑ لی ہے اوپر سے نیچے آتے ہوے معلوم ہوتا ہے اُسی کو شہب کہتے ہین اور اگر اس مادہ مین کچھ زیادہ غلظت ہے تو کرہ آتش کے قریب پہونچکر اوسکے اوپر کے حصہ مین اشتعال پیدا ہوا اور آخر تک پہونچتے پہونچتے کیفیت لو کی محسوس ہوتی ہے اسکو شہاب ثاقب کہتے ہین اور اگر مادہ غلیظ دخانی جو اوپر سے نیچے تک مشتعل ہو گیا ہے اس صورت سے ہو کہ اوپر کا حصہ مدور مثل ستارہ کے ہو تو وہ بصورت ستارۂ دنبالہ دار یا گیسو دار کے محسوس ہوتا ہے اور یہ بحسب کثرت و غلظت مادہ کے مدت تک باقی رہتا ہے اور چونکہ مادہ اُسکا دخانی ہے تو جس جانب ہوا کی حرکت سے وہ دخان پھرتا ہے اُسی طرف اوسکی روشنی پھرتی ہے۔

فصل سیزدہم بیان مین حمرۃ یعنی سرخی کے جو آسمان مین پیدا ہوتی ہے

واضح ہو کہ حمرۂ یا ہتوات وکوات کے معنے وہ غلیظ علامتین ہین جو سرخ وسیاہ وسفید رنگ کی اطراف ہوامین آسمان پر محسوس ہوتی ہین جسکی وجہ یہ ہے کہ دخانی مادہ بہت غلیظ جسکا ایک سرا کرہ آتش تک پہونچ گیا ہے اور دوسرا سرا ہنوز زمین سے منقطع نہین ہوا پس اوپر کے سرے نے آگ پکڑلی اور وہ آگ بہ تدریج نیچے اوترتی آتی ہے کہ جہان تک مادہ کا سلسلہ ہے اوسکو جلادی مثلاً ایک فتیلہ بجھا کر دوسرے فتیلہ کے نیچے جو کہ روشن ہو اسطرح رکھین کہ بجھے ہوے فتیلہ کا دھوان جلتے ہوے فتیلہ کی لَو تک پہونچے تو وہ دھوان بوجہ دُسومت کے جو کہ اوسمین ہے روشن ہوجائیگا اور نیچے اوترکر بجھے ہوے فتیلہ کو روشن کردے گا یا اگر وہ مادہ دخانی زمین سے منقطع ہوگیا ہے اور اوسکے اوپر کے سرے مین آگ پہونچ گئی لیکن بوجہ زیادتی کثافت کے اوسمین اشتعال نہ پیدا ہوا مگر تمام مادہ مین آگ پہونچ گئی تو جب تک وہ آگ اوس مادہ مین باقی رہے گی سرخی محسوس ہوگی جسکی کمی وبیشی اوس مادہ دخانی کی کمی وبیشی پر موقوف ہے اور اسکا دیر تک باقی رہنا مادہ کی غلظت ورقت پر مبنی ہے اسی حالت کو آسمانی سرخی کہتے ہین اور اگر یہ مادہ دخانی بہت زیادہ غلیظ وکثیف ہے اور آگ جو اُسمین تھی وہ بجھ گئی تو دھوین کی سیاہی محسوس ہوتی ہے اور چکنے پن کیوجہ سے وہ دھوان ہوامین عرصہ تک قائم رہتا ہے اور کبھی بوجہ شفافی ہوا کے اور لطافت اوس مادہ کے جسمین سے بخارات دخانی پیدا ہوے تھے رنگ اوس کا سفید دکھائی دیتا ہے اور کبھی بحسب رنگت مادہ کے دیگر اقسام کے رنگ محسوس ہوتے ہین یا بحسب اقتضا اوس مقام کی ہوا کے جہان سے یہ علامات دیکھے جاتے ہین اُس کے

مختلف رنگ نظر پڑتے ہین انھین کا نام ہوات وکوات ہے۔

فصل چہاردہم بیان مین اسباب پیدا ہونے شمسیات کے

واضح ہو کہ آثار علوی مین سے شمسیات بھی ہین یعنے کبھی کبھی صورتین مثل قرص آفتاب کے ایسی روشن جیسے کہ شہاب ثاقب ہوتے ہین دیکھی گئی ہین اُنکو شمسیات کہتے ہین جو کہ جمع ہے شمس کی آنکے تین سبب حکمانے بیان کئے ہین۔ اول یہ کہ آفتاب کے مقابل مین ابر کثیف بہت صاف وشفاف ہوتا ہے اوسمین ضوء آفتاب کی محسوس ہوتی ہے دوسرے یہ کہ اس ابرنے آفتاب کی ضو کو قبول نہ کیا ہو بلکہ بوجہ شفافی کے شکل آفتاب کی اوسمین دکھائی دیتی ہو جسطرح آئینہ مین رنگ اور شکل اجسام کی دکھائی دیتی ہے تیسرے یہ کہ جب بخار لزج (چپکدار) جسمین فی الجملہ چکنائی ہو بلند ہوا اور شکل کروی اوسنے قبول کی جیسا کہ اجسام بسیط و اجسام مرطوب کا مقتضٰے ہوتا ہے اور اس مدور شکل مین اتنا بلند ہوا کہ کرۂ آتش تک پہونچکر شعلہ ور ہو گیا تو اوسکی شکل آفتابی ہو جاتی ہے اوسیکو شمسیہ کہتے ہین اور تجربہ سے ثابت ہوا ہے کہ بوجہ کثافت مادہ کے یہ شمسیہ چند روز تک باقی رہتا ہے اور بوجہ قرب کرۂ آتش آسمان کی حرکت کے ساتھ یہ بھی حرکت کرتا ہے لہذا طلوع وغروب بھی اسمین محسوس ہوتا ہے اور قاعدۂ حکمتہ سے لازم ہے کہ اس جسم شمسیہ مین استحکام کے ساتھ مادہ کی ترکیب واقع ہو جاتی ہے لہذا دیرپا ہوتا ہے

اوسمین مادہ آبی وخاکی ثقالت کے ساتھ ہوتا ہے اور مادہ ہوائی وآتشی خفیف
لہذا عرصہ تک قائم رہتا ہے یہ علامت اگر دمین ہو تو آفتاب کی روشنی سے
دیکھائی نہین دیتی ہے البتہ پہلی شرط کے ساتھ جیسا کہ بیان کیا گیا مگر وسط
آسمان مین محسوس ہوگی بلکہ اگر اول شب مین دیکھائی دے تو جانب مغرب
ہوگی اور آخر شب جانب مشرق بوجہ تقابل آفتاب کے محسوس ہوگی۔

فصل پانزدہم بیانمین سبب ظاہر ہونے نیازک کے

واضح ہو کہ لفظ نیازک جمع نیزک کی ہے یہ اوس علامت کا نام ہے کہ آفتاب
کے دہنے یا بائین ایک چیز مثل نیزہ کے طولانی ظاہر ہوتی ہے اور ایک طرف
اوسکا رنگ سرخ ہوتا ہے اور دوسری طرف سبز اور کبھی درمیانین زرد رنگ
بھی دیکھائی دیتا ہے اسکے پیدا ہونے کا سبب یہ ہے کہ آفتاب کے کسی
جانب اجزاء بخاری شفاف پیدا ہوئے اُنکا رنگ مرکب ہوتا ہے آئینہ یعنی
شفافی اور آفتاب کی ضو سے اور نگاہ مین یہ نیازک سیدھے جو دکھائی
دیتے ہین اُسکا سبب ان دو مین سے ایک ہو سکتا ہے اولاً یہ کہ اجزا اونکے
وہ چھوٹے چھوٹے ٹکڑے دائرہ عظیمہ مین ہین جو ایک دوسرے کے ہم پہلو
فرض کیئے گئے ہین دوسرے یہ کہ دیکھنے والے کا مقام ایسا واقع ہوتا ہے
کہ جو چیز مقعر اور کروی شکل کی ہو وہ سیدھی دکھائی دے گی اور یہ نیازک
صرف طلوع وغروب کے وقت دیکھائی دے سکتے ہین کیونکہ ان اوقات مین

آفتاب اکثر یہ اوس ابر رقیق کو تحلیل کرتا ہے جو اُسکے مقابلہ مین واقع ہوتا ہی

فصل شانزدہم بیانمین سبب پیدا ہونے قوس قزح کے

واضح ہو کہ قوس کے معنی کمان اور قزح کے معنی رنگین کے ہین اس کے ظاہر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب ہوا بوجہ بارش کے تر ہو جاتی ہے اور ابر رقیق خوب منعقد ہو گیا اور بوجہ باران کے اوسمین مثل آئینہ کے چمک اور صفائی پیدا ہو گئی اور اُسکی پشت کی جانب کوئی چیز تاریک ہوی مثلاً پہاڑ یا ابر کثیف اور اتفاق سے اوسکے مقابلہ مین آفتاب قریب افق کے مشرق خواہ مغرب مین ہوا اور اوسکے سامنے کسی قسم کا ابر یا غبار یا بخار نہ ہوا تو عکس آفتاب کا اوس ابر رقیق پر جو سامنے ہے پڑتا ہے جیسے کہ آئینہ مین صورت دکھائی دیتی ہے اور اوس عکس مین مختلف رنگ کی قوس ظاہر ہوتی ہے جسمین اغلب ایک طرف سرخ رنگ معلوم ہوتا ہے اور پھر زنگاری اور کبھی درمیانمین انکے زرد رنگ بھی ہوتا ہے لیکن یہ بیان تین امور کی تحقیق کا محتاج ہے۔

اوّل یہ کہ عکس آفتاب کا کیون اس اُبر تنک اور شفاف پر پڑتا ہے۔

دوسرے یہ کہ رنگونکا اختلاف کیون ظاہر ہوتا ہے۔

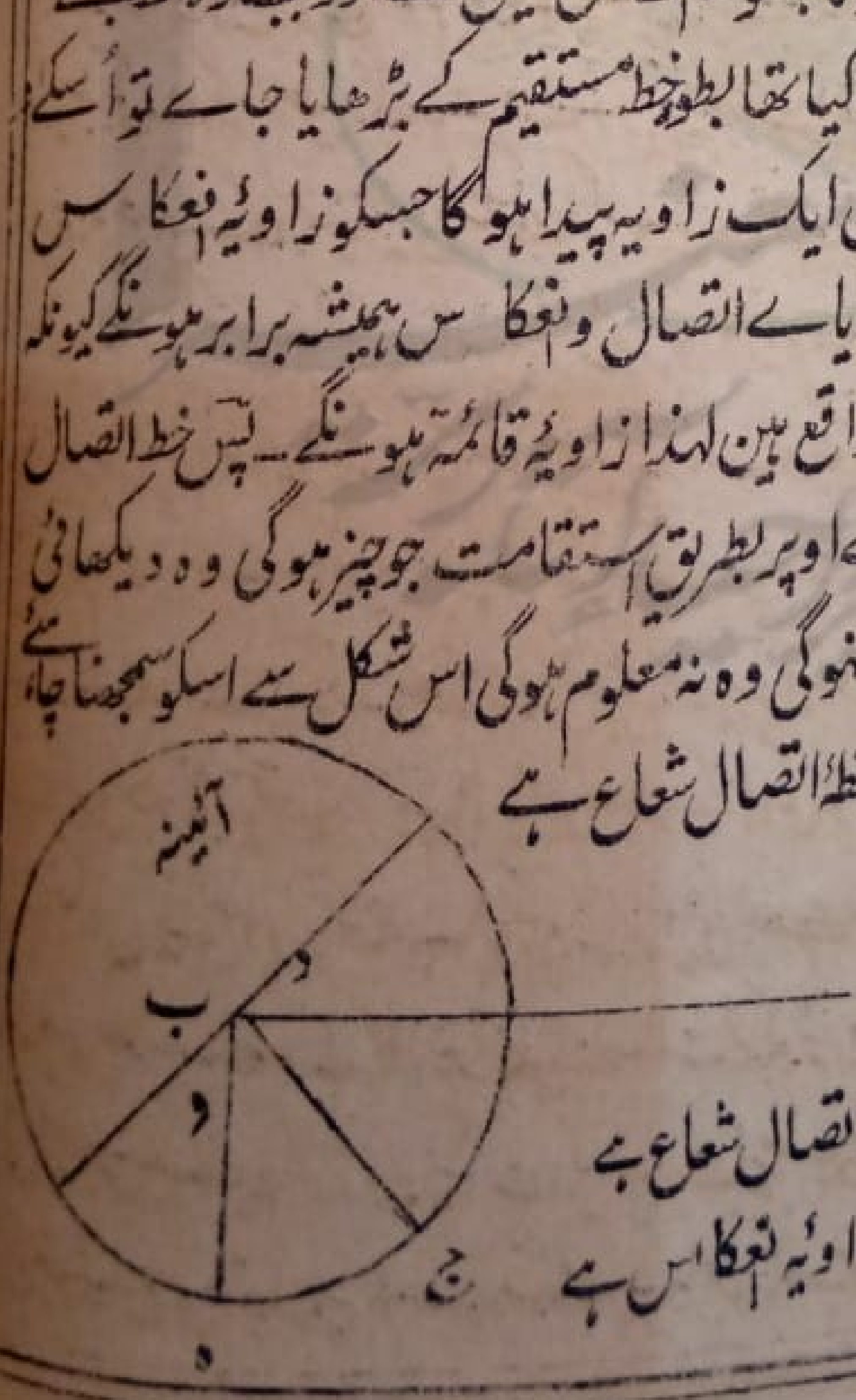
تیسرے یہ کہ مثل کمان کے یا یہ کہ ٹکڑہ دائرہ کا کیون دکھائی دیتا ہے

ہر سہ امور مذکورہ بالا کے سمجھنے کے واسطے اولاً تین باتین بطور مقدمات کے

سمجھنا چاہیئے۔

مقدمہ اوّل یہ ہے کہ جب ہماری آنکھ سے خط شعاعی جسم صیقل دار پر مثل آئینہ وغیرہ کے پہونچتا ہے تو وہ خط اوس جسم کے ایک فرضی نقطہ پر جاکر متصل ہوتا ہے جسکا نام نقطہ اتصال شعاع رکھا گیا ہے اس نقطہ شعاعی سے ایک دوسرا خط اس طرح فرض کیا جاوے کہ سطح آئینہ پر مثل عمود کے قائم ہو اور اوسی نقطہ سے جو کہ عمود کا سرا ہے ایک اور خط سطح آئینہ پر فرض کیا گیا تو یہ خط اور خط اتصال شعاع ملکر نقطہ اتصال شعاع کے قریب زاویہ پیدا کرے گا جسکا نام زاویۂ اتصال شعاع رکھنا چاہیئے اور جب شعاع نظر سطح آئینہ پر پہونچی تو مقام اتصال سے منعکس ہوگی لہذا ضرور سطح آئینہ پر ایک خط قائم ہوگا جسکو خط انعکاس کہینگے اور جب وہ خط جسنے زاویۂ اتصال شعاع پیدا کیا تھا بطور خط مستقیم کے بڑھایا جاوے تو اُسکے خط انعکاس کے درمیان ایک زاویہ پیدا ہوگا جسکو زاویۂ انعکاس کہنا چاہیئے یہ دونوں زوایاے اتصال و انعکاس ہمیشہ برابر ہونگے کیونکہ عمود کے دونوں جانب واقع ہین لہذا زاویۂ قائمہ ہونگے۔ پس خط اتصال شعاعی اور خط انعکاس کے اوپر بطریق استقامت جو چیز ہوگی وہ دیکھائی دیگی اور جو ان خطوط کے سامنے نہوگی وہ نہ معلوم ہوگی اس شکل سے اسکو سمجھنا چاہیے

الف خط شعاعی ہے۔ ب نقطہ اتصال شعاع ہے



(ب ج) خط عمودی ہے (د) زاویہ اتصال شعاع ہے

(ب ہ) خط انعکاس ہے اور (د) زاویۂ انعکاس ہے

پس اس بناپر اوس قسم کا ابر جیسا کہ بیان کیا گیا کہ شفاف مثل آئینے کے جب آفتاب کے مقابلہ مین واقع ہوگا اور شعاع نظر اس ابر آئینہ وار پر پڑے گی تو بوجہ شفافی ابر کے نظر کو جرم آفتاب کی جانب انعکاس ہوگا لہذا جرم آفتاب اُس ابر مین دیکھائی دے گا صرف اُسقدر جتنا کہ خط شعاعی اور خط انعکاس کے اوپر ہے۔

مقدمہ دوم یہ ہے کہ جب آئینہ بہت چھوٹا ہو اور اوسکے سامنے بہت بڑا جسم رکھا جاوے تو یقیناً جسم اُس آئینہ مین نظر نہ پڑے گا لیکن رنگت اوس جسم کی آئینہ مین دکھائی دے گی پس اسیطرح سے جب چھوٹے چھوٹے اجزا بخارات کے بصورت ابر شفاف کے ہوگیے تو یقیناً اتنا بڑا جسم عظیم آفتاب کا اوسمین نہین معلوم ہوسکتا لیکن رنگت آفتاب کی محسوس ہوگی اور یہ مسلم ہے کہ اصلی رنگ صرف دو ہین ایک سفید دوسرا سیاہ اور باقی رنگ انھین کے درمیان مین مختلف ترکیبون سے پیدا ہوتے ہین اور یہ بھی مسلم ہے کہ اگر کسی خاص رنگ کا آئینہ ہو اور اوسکے مقابلہ مین دوسرے رنگ کا جسم رکھا جاوے تو آئینہ مین جو رنگ دیکھائی دیگا وہ مرکب ہوگا اُس جسم کے رنگ سے وینز آئینہ کے رنگ سے پس ان ہر دو مسلمات کی رو سے جب ابر تنگ شفاف کی پشت پر جو کہ آفتاب کے سامنے ہے کوئی چیز تاریک مثل پہاڑ یا ابر غلیظ کے ہوگی تو وہ تاریکی اوسطرف سے ابر پر منعکس ہوگی اور آفتاب چونکہ مقابلہ مین ہے تو اوسکا رنگ بھی اسطرف سے ابر پر عکس ڈالے گا لہذا دیکھنے والے کو زرد رنگ اُس ابر تنگ مین محسوس ہوگا کیونکہ زرد رنگ کی نسبت یہ مسلم ہے کہ بہت سفیدی مین تھوڑی سی سیاہی ملانے سے پیدا ہوتا ہے لہذا جب دوسری

سمت آفتاب کی کامل روشنی مین دوسری جانب کی تھوڑی سی تیرگی
ملی تو زرد رنگ محسوس ہوگا۔ پھر یہ کہ آفتاب کے گرد حصہ فضا کا بہت
زیادہ روشن ہوتا ہے اور اوسکے گرد گا اُس سے کم پس جبکہ یہ اجزاء
بخاری اسطرح پر ہوتے ہین کہ جسوقت شعاع بصر اُنپر پڑے گی تو منعکس ہوکر
اوس حصہ پر فضا کے جائے جو کہ گرد آفتاب کے بہت روشن ہے تو
اُس حصہ کا عکس و نیز اوس تیرگی کا عکس جو کہ ابر تنگ کی پشت پر ہے ملکر
سرخ رنگ دیکھائی دیتا ہے کیونکہ آفتاب کی سفیدی اور روشنی
اوس حصہ فضا سے جو کہ اوسکے گرد ہی ضرور زیادہ ہے اور وہ سفیدی اُس
حصہ فضا کی سیاہی سے نزدیک ہے جو کہ اسکے گرد واقع ہے اور یہ مسلم ہے
کہ سفیدی مین جب شائبہ سیاہی کا ہو۔ اور پھر اوسمین سیاہ رنگ ملائین تو سرخ
رنگ پیدا ہوگا اسی طرح جب شعاع بصر اس ابر تنک کے اجزا سے منعکس ہوکر
اوس حصہ فضا پر پڑتی ہے جسکی روشنی اوس حصہ سے کم ہے جو آفتاب کے قریب
واقع ہے تو اُس حصہ کے عکس سے جو کہ سیاہی سے نزدیک ہے اور اوس
سیاہی کے عکس سے جو ابر مین پشت کی جانب سے پیدا ہوی ہے سبز رنگ دیکھائی
دیگا کیونکہ یہ مسلم ہے کہ جو رنگ سیاہی سے بہ نسبت سرخ رنگ کے زیادہ قریب
ہو وہ سبز ہوتا ہے پس یہ دو حصے فضا کے جو کہ بیان کئے گئے قرص آفتاب کے
گرد ہوتے ہین یعنے اوپر کی جانب سے اور نیچے کی جانب سے بھی لہذا ہمیشہ
قوس قزح مین ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زرد رنگ جو کہ آفتاب کا رنگ ہے
سرخ و سبز رنگ کے درمیانین واقع ہے۔
مقدمہ سوم یہ ہے کہ دائرہ اوس خط مدور کو کہتے ہین جو کہ کرہ یا سطح پر فرض
کیا جائے پس ہر کرہ یا سطح پر جو دائرہ فرض کیا جائے اوسمین ایک نقطہ ایسا پایا جائیگا

کہ اوس سے تابہ دائرہ جسقدر خطوط کھینچے جائین وہ آپس مین برابر ہون چنانچہ اسی نقطہ کو مرکز کہتے ہین اور مرکز کے دائرہ کا نام محیط ہے اور جو خط مستقیم اس مرکز سے گذر کر دونو جانب محیط سے مل جاے اوسکو محور کہتے ہین اور وہ دونون نقطے جہان دونون طرف خط محور جاکر تمام ہوا ونکو قطب اوس کرہ کا کہتے ہین اور وہ دائرہ جو کہ کرہ پر اس طرح فرض کیا جاے کہ درمیان مین دونون قطب کے مرکز پر سے گذرے اُسکو منطقہ کہتے ہین اور وہ دائرہ جو کہ کرۂ زمین کے دونون قطب پر اسطرحسے گذرے کہ کرہ کو دو حصوں مین فوق الارض وتحت الارض برابر تقسیم کرے اُسکو افق حقیقی کہتے ہین۔

پس ان امور کی بنا پر جبکہ سطح ہوا پر جہان کہ ایسا ابر قائم ہے جسمین کہ قوس قزح محوس ہوتی ہے ایک دائرہ فرض کیا جاے جسکا مرکز فرض آفتاب ہو تو یقینا جسقدر حصہ دائرہ کا فوق الارض ہوگا اوس کے محاذ مین جسقدر ابر ہے اوسمین اُتنا ہی دائرہ قوس کا محسوس ہوگا اور جب آفتاب نزدیک یا متصل افق کے ہو تو ایک خط جرم آفتاب سے شخص ناظر پر گذرتا ہوا سطح افق پر فرض کیا جاے اور اوس کو افق کا محور قرار دین تو اس صورت مین جرم آفتاب دائرہ افق کا قطب قرار پاے گا۔ اور وہ دائرہ فرضی جسکا مرکز آفتاب کو قرار دیا ہے۔ جب بسیط (کشادگی) افق پر سے اس طرح گذرے کہ مرکز افق کو تقاطع کرتا ہو تو وہ دائرۂ افق کا منطقہ ہوگا پس دائرہ افق اس منطقہ کو قطع کریگا اسطرحسے کہ نصف دائرہ بالاے افق ہوگا اور وہ دیکھای دیگا اور نصف جو زیر افق ہوگا وہ نہ دیکھای دیگا اسی وجہ سے قوس قزح نصف دیکھائی دیتی ہے اور جسقدر آفتاب افق سے بلند ہوگا اوسیقدر یہ قوس چھوٹی دیکھائی دیگی کیونکہ وہ دائرہ جسکا مرکز آفتاب ہے جس مقدار پر کہ بسیط افق سے گذرے گا اسیقدر قوس کم ہوگی۔ چنانچہ

اس شکل سے کیفیت اسکی سمجھ مین آسکتی ہے - اس دائرہ کو دائرہ افق سمجھو -
اور الف ہمین شخص ناظر ہے اور ب ج وہ دائرہ ہے
کہ جسکا مرکز جرم آفتاب فرض کیا گیا ہے - د -
ہ - وہ خط ہے کہ آفتاب سے لیکر ناظر پر ہوتا ہوا
دائرہ افق تک پہونچتا ہے
پس ایسی صورت مین ہمیشہ
قوسی صورت دیکھائی دیگی
اور جب آفتاب ناظر کے



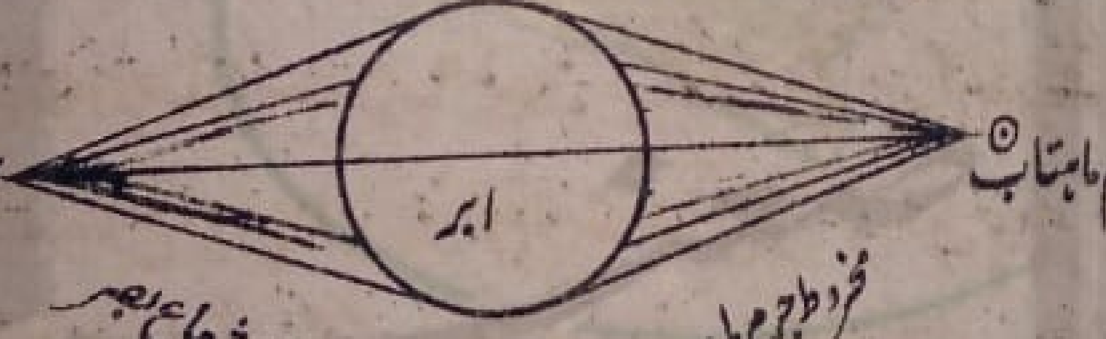
سمت الراس سے قریب ہوگا تو قوس قزح نہ دیکھائی دیگی کیونکہ
اسوقت وہ دائرہ جسکا کہ مرکز آفتاب کو قرار دیا ہے وہ دائرۂ افق کے
محاذ مین ہوتا ہے لیکن جب آفتاب برج جنوبی مین ہو یعنے میزان سے
تا بہ حوت تو البتہ جبکہ قریب بہ سمت الراس ہوگا تو قوس قزح چھوٹی سی جانب
شمال محسوس ہوسکتی ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ماہتاب کی قوس قزح شب
چہاردہ مین قریب بہ افق دیکھائی دے مگر اوسکے رنگ آفتاب کی قوس
قزح سے کم ہوسنگے اور کبھی قوس قزح پانی برسنے کے وقت دکھائی دیتی ہے
کیونکہ عکس آفتاب کا جیسا کہ اجزاء بخاری مین ظاہر ہوتا ہے ویسا ہی قطرات
باران مین بھی محسوس ہوتا ہے -

فصل ہفت دہم بیان مین سبب پیدا ہونے ہالہ کے

ہالہ اوس دائرۂ روشن کو کہتے ہین جو ماہتاب کے گرد اسطرح دیکھائی دیتا ہے

کہ ماہتاب اُسکا مرکز ہوتا ہے۔ اسکے پیدا ہونیکے تین سبب ہین پہلے سبب کا
سمجھنا ذرا دقیق و مشکل ہے جسکو حکماے سابقین نے بیان کیا ہے اور کہا ہی
کہ سبب اسکا انعکاس بصر ہمارے ابر سے جرم ماہتاب پر چار شرطکے ساتھ۔
اوّل یہ کہ ابر بہت صاف و شفاف ہو تاکہ نگاہ اوس سے منعکس ہو سکے
دوسرے یہ کہ اجزا اوس ابر کے بہت چھوٹے چھوٹے ہون اور ایک دوسرے سے متصل نہون تاکہ
بدون شکل کے صرف رنگ کو ماہتاب کے قبول کرین جیسا کہ بیان کیا گیا کہ اچھوٹا آئینہ
رنگ کو قبول کرتا ہے مگر شکل اوسمین نہین دکھائی دیتی تیسرے یہ کہ اجزا اوس ابر کے
بلحاظ رنگت کے سفیدی مین یکسان ہون تاکہ دائرہ سفید محسوس ہو سکے ورنہ اگر مختلف
ہوے تو پورا دائرہ محسوس نہو گا چوتھے یہ کہ وہ اجزاء ابر وضع مین مختلف نہون یعنے
ماہتاب سے بُعد مین سب برابر ہون تاکہ وہ خطوط بصری جو اونپر پڑین وہ بھی
برابر ہون اور وہ خطوط جو اُنسے منعکس ہو کر جرم ماہتاب پر پڑین وہ بھی برابر ہون
جب یہ چارون شرطین معلوم ہو گئین تو جاننا چاہیئے کہ مخروط اوس جسم کو کہتے ہین کہ ایکطرف
پتلا ہوتا جائے یہان تک کہ ایک نقطہ پر جاکر منتہی ہو اس نقطہ کو راس مخروط اور اوسکے
مقابل پر دوسرے سرے کو قاعدہ مخروط کہتے ہین پس جب ہوا مین ایسا ابر ہو جسمین
چارون شرایط مذکورہ بالا پائے جائین اور جرم ماہتاب کا اوسکے اوپر محاذ مین
ہو اور نیچے اوسکے مقابلہ پر جسم ناظر واقع ہو تو دو مخروط اسیطرح پیدا ہونگے کہ ایک
راس مخروط جرم ماہتاب ہو گا اور دوسرے کا جسم ناظر اور قاعدہ دونون مخروط کا ابر
ہو گا اور دونون مخروط کے اضلاع برابر ہونگے اور قاعدہ اونکا مدور ہو گا کیونکہ
ماہتاب اور دیدۂ ناظر دونون مدوّر ہین۔
واضح ہو کہ اضلاع مخروط اون خطوط کو کہتے ہین جو کہ قاعدہ مخروط سے راس
مخروط تک کھینچے جائین۔ اور ثبوت اس بات کا کہ دو مخروط اس طرح پیدا ہوتے ہین

یہ ہے کہ جب ہم ماہتاب کی جانب نظر کرتے ہین تو اوسکی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک خط نقطہ بصر سے جرم ماہتاب تک کھنچا ہوا ہوتا ہے بعد اوسکے ہم نے یہ فرض کیا کہ نقطہ بصر سے چند خطوط اوس ابر سے متصل ہوتے ہین اور وہی خطوط جرم ماہتاب پر منعکس ہوتے ہین پس اس صورت مین چند مثلث ایک دوسرے کے برابر بالاے ابر و زیر ابر پیدا ہوتے ہین اور قاعدہ ان مثلثونکا وہ خط مستقیم ہوتا ہے جو کہ نقطہ بصر سے جرم ماہتاب تک کھنچا ہوا ہے اور دیگر اضلاع ان مثلثون کے وہ خطوط ہوتے ہین جو کہ نقطۂ بصر سے ابر تک اور ابر سے جرم ماہتاب تک کھنچے ہوے ہین تو لازم ہے کہ بعضے اضلاع بعض کے برابر ہونگے پس یقیناً اس صورت مین جہان ابر ہے وہان خط مدور قائم ہوکر ہالہ پیدا ہوجائیگا اوسکی شکل حسب ذیل ہے۔



دوسرا سبب ہالہ پیدا ہونیکا حکماے متاخرین کے قول کے موافق یہ ہے کہ جب ماہتاب کے محاذ مین ابر تنگ و لطیف ہوتا ہے اور نگاہ جرم ماہتاب پر پڑتی ہے تو بوجہ نور ماہتاب کے نگاہ مین ایک ایسی حالت پیدا ہوتی ہے کہ وہ ابر جو نظر اور ماہتاب کے درمیان ہے دیکھائی نہین دیتا کیونکہ قوت حاسہ کی شان سے یہ ہے کہ جب وہ قوی محسوس سے منفعل ہوتی ہے یعنے اوسکا ادراک کرتی ہے تو اوسی وقت ضعیف محسوس کا ادراک نہین کرتی مثلاً جب سخت آواز پر کان لگایا جاے تو ملائم آواز

نہ سنائی دیگی اسی طرح سے جب نظر ماہتاب کو ادراک کرتی ہو تو دوسری چیز جو اوس سے نور مین کم ہے نہ دیکھائی دے گی پس یہ ابر جو درمیان مین نظر اور ماہتاب کے واقع ہی دیکھائی نہین دیتا اور وہ مقام بطور روشن دان کے درمیان نظر اور ماہ کے واقع ہوتا ہے جسکی بہ نسبت اوسکے اطراف مین تیرگی ہوتی ہے لہذا جرم ماہ کے گرد جو ابر ہے وہ بشکل دائرہ محسوس ہوتا ہے کیونکہ اس ابر کی اوس جانب جو روشنی پڑتی ہے وہ مدور ہے اور یہ دائرہ رنگ مین سفید اسوجہ سے دیکھائی دیتا ہے کہ جب ضو بخار لطیف و رقیق پر پڑتی ہے تو ہمیشہ سفید رنگ دیکھائی دیتا ہے۔

تیسری وجہ قریب الفہم یہ ہے کہ جب ہوا پر ابر رقیق و لطیف پیدا ہوا اور دیکھنے والے کی نگاہ جرم ماہتاب پر پڑی اور اوسقدر ابر جو کہ چشم ناظر و جرم ماہتاب کے درمیان ہے ایسا لطیف ہے کہ ماہتاب کو دیکھنے اور نور کے نفوذ کرنے سے مانع نہین اور روشنی ماہتاب کی جو اُس ابر پر پڑ رہی ہے وہ بہ نسبت قرص ماہ کی روشنی کے ضرور کم ہے لہذا ابر اور اوسکی روشنی محسوس نہین ہوتی مگر قرص ماہتاب کا دیکھائی دیتا ہے جیساکہ دنمین بوجہ غلبہ نور آفتاب دیگر ستارے محسوس نہین ہوتے پس درمیان مین ہالہ کے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابر نہین ہے اور دائرہ کی سفیدی کی وجہ یہ ہے کہ جب شعاع جسم شفاف پر پڑتی ہے تو اُسکا عکس جسم تیرہ پر بھی سفید معلوم ہوتا ہے جس طرح آفتاب کی روشنی کا عکس پانی یا شیشہ پر سے جب دیوار پر پڑتا ہے تو وہ سفید معلوم ہوتا ہے اسی طرح جب نور ماہتاب کا ابر شفاف پر پڑتا ہے تو اُسکا عکس اوس ہوا تیرہ پر پڑتا ہے جو کہ اُسکے

متصل ہے لہذا سفید معلوم ہوتا ہے۔
واضح ہو کہ جسقدر ماہتاب بدریت کے قریب اور سمت الراس کے نزدیک ہوگا اوتنا ہی ہالہ درست اور عظیم ہوگا جسکی وجہ ظاہر ہے اور کبھی بدون ابر کے بھی موسم سرما مین ہالہ محسوس ہوتا ہے کیونکہ بوجہ سردی کے ہوا مین فے الجملہ رطوبت پیدا ہوی اور غبار دخانی نہونے سے وہ رطوبت ہوا کی باقی رہتی ہے اور شعاع بصر منعکس ہوکر ہواء مرطوب پر پڑتی ہے لہذا ہالہ معلوم ہوتا ہے یہ بھی ممکن ہے کہ آفتاب وستارگان کے گرد بھی انھین اسباب سے ہالہ دیکھائی دے۔
یہ سترہ آثار وہ ہین جو مقعر (کرہ کا اندرونی حصہ) کرۂ آتش سے محدب (کرہ کا بالای حصہ) کرۂ زمین تک واقع ہوتے ہین لہذا انکو آثار علوی کہتے ہین اور تین آثار کرۂ زمین کے اندر واقع ہوتے ہین اونکو آثار سفلی کہتے ہین جو آئندہ فصلو نمین مذکور ہین۔

فصل ہیجدہم بیانمین سبب پیدا ہونی زلزلہ کے

واضح ہو کہ جب زمین کے اندر بخار یا دخان یا دونون بوجہ حرارت آفتاب کے جو سطح زمین پر پڑی پیدا ہووے۔ اگر کمی کے ساتھ ہین تو زمین کی برودت نے انکی حرارت کو ٹھنڈا کر کے بٹھا دیا اور وہ زمین کے اندر اوسی صورت سے رہ گئے جیسے کہ بالاے زمین بخارات خفیف ہوا مین تحلیل ہو جاتے ہین لیکن اگر وہ بخار و دخان اتنا زیادہ ہے کہ زمین کی برودت پر اوسکی حرارت غالب آگئی تو وہ حرکت و قوت کر کے زمین سے باہر آتا ہے

اور اسی قوت کیوجہ سے زمین کو شگافتہ کرڈالتا ہے اور باہر نکل کر ہوا مین منتشر ہو جاتا ہے یہ مثل اُس بخار و دخان کے ہوتا ہے جس سے کہ ہوا پر ابر بنتا ہے لیکن اگر اس درجہ قوت نہوی کہ زمین کو شگافتہ کرڈالے بوجہ اس کے کہ زمین اُس مقام کی زیادہ سخت ہے اور اوسکے مسامات و منافذ بند ہین تو اس بخار و دخان کی قوت سے زمین مین جنبش پیدا ہو جاتی ہے اسی کو زلزلہ کہتے ہین اور یہ بمنزلہ اون بخارات کے ہوتے ہین جنسے بالا و زمین برق و صاعقہ پیدا ہوتا ہے۔

واضح ہو کہ زلزلہ اکثر کوہستان مین واقع ہوتا ہے اور ریگستان و شورہ زار مین نہین ہوتا کیونکہ وہان مسامات زمین کے بخارات نکل جانے کے لیے کھلے ہوتے ہین برخلاف کوہستان کے کہ وہان بخارات مخفی و محتقن ہو کر زمین کو جنبش دیدیتے ہین کبھی ایسا ہوتا ہے کہ زلزلہ سے زمین شگافتہ ہو کر وہان چشمہ آب جاری ہو جاتا ہے۔

فصل نوزدہم بیان مین سبب پیدا ہونے آواز کے زمین سے اور باہر نکلنے باد و آتش کے

زمین سے آواز نکلنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ جب بخار و دخان کا مادہ زمین مین محتبس ہوا اور اجزاء ارضی مین ملکر غلیظ ہو گیا تو حرکت شدید پیدا ہو کر باہم ٹکر پڑنے سے آواز زیر زمین پیدا ہوتی ہے اور اکثر زلزلہ کے وقت

ایسی آوازین محسوس ہوتی ہین اور کبھی بعد زلزلہ کے جب زمین شق ہوتی ہے تو آواز مہیب پیدا ہوتی ہے جیسا کہ بالائے ہوا رعد گرجتا ہے۔

اور زمین سے باد تند نکلنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ مادہ دخانی وبخاری جو زمین مین محتبس ہے جب مقدار مین زیادہ ہوا اور اُسمین حرکت پیدا ہوکر کوئی منفذ وشگاف اُسکو زمین سے نکلنے کو ملگیا تو وہ باہر نکلتا ہے اور جو ہر ہوائی ہوتا جاتا ہے اور کبھی مثل بخار کے ہوا پر قائم رہتا ہے۔

لیکن زمین سے آگ نکلنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اُسی مادۂ دخانی مین جو زیر زمین محتبس ہے اگر دُہنیت یا دسومت ہے اور اُسنے زیادہ حرارت پاکر حرکت کی اور قوت کے ساتھ زمین کو شگافتہ کر کے باہر نکلا تو شدت حرکت سے اُس حرارت مین آتش پیدا ہوکر شعلہ ور ہو جاتی ہے جیسا کہ ہوا مین برق پیدا ہو جاتی ہے خصوصًا اگر زمین مین مادہ گوگرد یا نفت کا ہو تو یہ اشتعال آتش کا مدتون رہتا ہے اسی کو کوہ آتش فشان کہتے ہین اسی حرارت کی وجہ سے آب گرم کے چشمے پہاڑون پر جاری ہو جاتے ہین۔ اور اکثر یہ ہوتا ہے کہ اگر مادہ حرارت کا لطیف ہوا تو بغیر زمین مین شگافتہ کئے ہوے مسامات زمین سے نکلنے لگتا ہے اور مثل نور کے بالاء زمین روشن رہتا ہے چنانچہ ناہموار مقام اور گورستان مین اکثر مشاہدہ ہوا ہے۔

فصل بستم بیان اسباب پیدائش آب چشمہ وآب کاریز وآب چاہ

واضح ہو کہ جب بخار زمین مین محتبس ہو کر کسی جانب میل کرتا ہے اور برودت زمین کی تاثیر اسکے اجزا پر غالب آتی ہے تو اسمین صفت آبی یعنے رطوبت پیدا ہو جاتی ہے اور رفتہ رفتہ اس عمل کو حد دپہونچتے پہونچتے اتنی قوت ہوتی ہے کہ مسامات زمین کو شگافتہ کر کے کسی مقام سے پانی جاری ہوتا ہے اُسی کو آب چشمہ کہتے ہین۔ پس چشمہ سے پانی جاری ہونے مین تین امر ضروری ہین۔ اول یہ کہ بخارات۔ کا زمین مین محتبس ہونا۔ دوسرے یہ کہ ایسے پر قوت ہون کہ زمین کو شگافتہ کر دین۔ تیسرے یہ کہ مسلسل بخارات کا صورت آبی قبول کرتے رہنا۔ اگر امر سوم نہو تو جاری ہونا پانی کا منقطع ہو جائے گا اور اگر امر دوم نہو تو وہ آب چشمہ نر ہے گا بلکہ آب چاہ و کاریز کہا جائے گا کیونکہ جب بخارات مین اتنی قوت نہین کہ زمین کو شگافتہ کر کے پانی ہو کر نکلین تو وہ زمین کے اندر پانی ہو جائین گے اور وہ پانی شگافون اور خلخول جنھو نمین بھر جائیگا اور مٹی کھودنے سے جب نکلنے کی راہ پیدا ہو جائیگی تو بخارات اندرونی کے حرکت سے پانی مسامات زمین سے نکلنے لگے گا یا یہ کہ خارج مین جو زمین بلند واقع ہے اُسکو کھودنے سے پانی نشیب کی جانب متوجہ ہو جائیگا پس صورت اول مین آب چاہ اور صورت دوم مین آب کاریز کہا جائیگا۔

اور علاوہ اسکے دوسری صورت پانی کے جاری ہونے کی یہ ہے کہ جب پہاڑون پر سے برف گھل کر نیچے گرتی ہے تو ایسی زمین مین جہان سنگ ریزہ ہون اُترتی جاتی ہے اور راہ پاکر چشمہ پانی کا جاری ہو جاتا ہے اور جب ایسے بہت سے چشمہ ایک مقام پر ملجاتے ہین تو دریا ہو جاتا ہے پس بوجہ تابش آفتاب اس پانی سے بخارات پیدا ہوتے ہین اور انسے

برف وباران وغیرہ بنتا ہے اور یہ دورہ ہمیشہ مسلسل چلا جاتا ہے۔
واضح ہو کہ جو امور ان بیش فصلونمین بیان کئے گئے اُنکو آثار علوی کہتے ہین اگرچہ بعض اُنمین سے زمین کے اندر واقع ہوتے ہین کیونکہ اصل مین ان آثار ہوائی وارضی کے اسباب تاثیرات کواکب سے پیدا ہوتے ہین دوسرے یہ کہ مادہ انکا اصل مین بخار و دخان ہوتا ہے جنکا میلان طبعی اوپر کیجانب ہے اور ان آثار سے جو کچھ اشیا کہ درمیان کرۂ آتش وکرۂ زمین کے پیدا ہوتے ہین اُنکو کائنات جوعالی کہتے ہین جنکے تفصیلات آئندہ بیان ہونگے۔

باب سوم بیان علم معدنیات

اس باب مین ایک مقدمہ اور پانچ فصلین ہین۔

مقدمہ بیانمین حقیقت مزاج اور کیفیت اُسکے پیدا ہونے کی وبیان اقسام مرکبات۔

واضح ہو کہ محققین حکمانے یہ قرار دیا ہے کہ جب عناصر جمع ہو کر یک دوسرے مین امتزاج یعنے آمیزش پاتے ہین تو اجزاء آبی اور ہوائی سے بوجہ اس کے کہ دونون رطوبت مین شریک ہین بخار پیدا ہوتا ہے اور اجزاء آتشی وخاکی سے بوجہ اسکے کہ دونون یبوست مین شریک ہین دخان پیدا ہوتا ہے اور ان دونون کے باہم آمیزش سے اربع عناصر جمع ہو جاتے ہین اور صورت نوعیہ ہر ایک عنصر کی بہ توسط اُس کیفیت سے جو ہر ایک کے لئے مخصوص ہے مادہ عنصری مین ہر ایک عنصر کے بواسطہ اُسکی کیفیت مخصوصہ کے اثر پیدا کرتی ہے اور ہر ایک عنصر ایک طور پر فاعل و موثر اور دوسرے طور پر منفعل ومتاثر

ہوتا ہے یہانتک کہ اُس کیفیت مین جو کہ ہر ایک کے فعل وانفعال سے پیدا ہوئی تمام اجزا ایک دوسرے کے برابر ہو جاتے ہین اسی کیفیت متوسط کو جو ان عناصر مین پیدا ہوتی ہے مزاج کہتے ہین مثلاً آتش وآب کا امتزاج اسطرح پر ہو کہ ہر جزو آتش کا ایک مقدار حرارت ویبوست کو جو اُسکے لیے مخصوص ہے اجزاے آب مین پہونچاے اور اجزاے آب اُسکو قبول کر کے اُسیقدر برودت ورطوبت جو اُسکے لئے لازم ہے اجزاے آتش مین پہونچا دین اور اجزاے آتش اُنکو قبول کرلین چنانچہ اُنھین سے ہر جزو مین آتش وآب کی چارون کیفیتین حرارت وبرودت ورطوبت ویبوست کی پائی جائین یعنے برخلاف اُس کیفیت کے جو حالت انفراد مین ہر ایک عنصر کو حاصل تھی پس اسی کو مزاج کہتے ہین جو عناصر کے امتزاج یعنے فعل وانفعال سے پیدا ہوتا ہے

واضح ہو کہ جسطرح عناصر یعنے بسایط چار ہین اسطرحسے کلیات مرکبات بھی چار ہین اوّل آثار علوی جنکا ذکر سابقاً کیا گیا کہ وہ مرکب غیر تام الترکیب ہین یعنے اُنکی ترکیب زمانہ معتد بہ تک قائم نہین رہتی دوسرے معادن یہ ایسے مرکبات ہین کہ مدت مدید تک انکی صورت نوعیہ اُنکی ترکیب کی حفاظت کرتی ہے یعنی اجزا کو جدا نہین ہونے دیتی بدون نشو ونما یعنے اُنکے اجسام ومقدار مین زیادتی نہین ہوتی تیسرے نباتات یہ وہ مرکبات ہین جنکی صورت نوعیہ ایک مدت تک اُنکی ترکیب کی حفاظت کرتی ہے خراب ہونے سے اور غذا پہونچا کر نمو پیدا کرتی ہے یعنی اُن اجزا عناصر کو جو کہ اجسام سے علیحدہ ہین جذب کرتی ہے اور وہ بمنزلہ غذا کے ہو جاتے ہین اور اسی ذریعہ سے اُنھین نمو پیدا کرتی ہے یعنے مقدار مین بڑہاتی ہے چوتھے حیوانات یہ وہ مرکبات ہین کہ اِنکی صورت نوعیہ انکی ترکیب کی محافظت کرتی ہے غذا اور

نمو سے مثل نباتات کے اور حس وحرکت بالارادہ بھی پیدا کرتی ہے یعنے ان اجسام مرکب مین اشیا کا دریافت کر لینا بواسطہ سمع وبصر وذوق وشمّ ولمس کے کرتی ہے اور جسم مین یہ حالت پیدا کرتی ہے کہ جب چاہے حرکت کرے چنانچہ اس آیہ شریفہ مین انھین چار مراتب مختلفہ کی جانب اشارہ ہے کہ یَهَبُ لِمَنْ یَشَاءُ إِنَاثًا وَیَهَبُ لِمَنْ یَشَاءُ الذُّكُورَ أَوْ یُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا وَیَجْعَلُ مَنْ یَشَاءُ عَقِیمًا پس انثین مادہ سے اشارہ معادن کی طرف ہے کہ پیدا ہوکر خارج سے اثر کو قبول کرتی ہین اور تکمیل پاتی ہین مگر خارج مین اثر نہین رکھتین اور نر سے اشارہ ہے مرتبہ نباتی کی طرف کہ خارج مین اثر رکھتے ہین اور اجزاء عناصر کو خارج سے داخل مین کھینچکر اپنے جسم و نوع کی تکمیل کرتے ہین اور نر و مادہ دونون کو جمع کرکے اشارہ ہے مرتبہ حیوانیت کیجانب کہ صورت و قابلیت نر و مادہ کے باہم جدا اور ایک دوسرے علحدہ ہے اور عقیم (بانجھ) سے اشارہ آثار علوی کیجانب ہے کہ یہ مرتبہ ابتدای مین اپنی تکمیل کے لیے نہ تو اثر پہونچاتے ہین اور نہ متاثر ہوتے ہین پس مرکبات تام الترکیب یعنے معدنیات و نباتات وحیوانات کو موالید ثلثہ کہتے ہین کیونکہ عناصر سے انکی خلقت ہوتی ہے اور ایک مدت تک باقی رہتے ہین انھین سے ہر ایک کے بیشمار انواع اور ہر نوع مین بے انتہا افراد اور ہر فرد دوسرے سے علحدہ اور غیر متشابہ ہے اور وجہ اس اختلاف کی حکما کے نزدیک مقدار عناصر کا اختلاف ہے کمی و بیشی مین یعنے ایک مین جزو آتش بہ نسبت دیگر عنصر کے غالب ہے اور دوسرے مین جزو خاک کا زیادہ ہے علے ہذا القیاس۔

فصل اوّل معدنیّات کے ابتدائی اقسام

واضح ہو کہ جو چیزین کان مین پیدا ہون اُنکو معدنیّات کہتے ہین ان معدنیات کے انواع بیشمار ہین مگر حکماء سابقین نے اُنکے کلّیات پانچ اقسام پر قرار دیے ہین اسطرح کہ شیے معدنی یا ذائب ہے (گداختہ ہونیوالی) یا غیر ذائب۔ غیر ذائب دو قسم پر ہے اول یہ کہ ایسا جسم خشک ہو کہ گداختہ نہو سکے مثلاً یاقوت۔ دوسرے یہ کہ ایسا جسم تر ہو کہ گداختہ نہو سکے مثلاً سیماب لیکن ذائب اُسکے تین اقسام ہین ایک وہ گداختہ ہونے والا جسم کہ نہ تو آتش سے افروختہ ہو سکے اور نہ خایسک (ہتھوڑا) کو قبول کرے جیسے پھٹکری دوسرے وہ گداختہ ہونے والا جسم کہ آتش سے افروختہ ہو سکے مگر خایسک کو قبول نکرے جیسے گوگرد۔ تیسرے وہ گداختہ ہونے والا جسم کہ خایسک کو قبول کرے مگر آتش سے افروختہ نہو سکے مثلاً مس وغیرہ۔

فصل دوم بیان اسباب پیدائش کوہستان وحجریات

واضح ہو کہ جو اشیا معدنی خشک کہ گداختہ ہو سکین اُنکو حجریات کہتے ہین انکی حالت سمجھنے کے لیے پہلے یہ جانا چاہیے کہ سبب انعقاد (بستہ ہونا) اشیا کا کبھی تو برودت ہوتی ہے اور کبھی حرارت پس جسکے انعقاد کا سبب برودت ہو

مثلاً موم یا روغن تو وہ ضرور حرارت سے گداختہ ہو جاتی ہے اور جسکے انعقاد کا سبب حرارت ہوتی ہے وہ آگ مین ڈالنے سے گداختہ نہین ہوتی بلکہ اور زیادہ سخت و مضبوط ہو جاتی ہے جیسا کہ دیکھا جاتا ہے کہ مٹی کو پانی مین خوب گوندھنے سے اُسمین رطوبت وچپک پیدا ہو جاتی ہے پھر حرارت آفتاب کی رطوبت کو کم کرکے لزوجت زیادہ بڑھا کر ظروف گلی یا خشت کی ترکیب کو مضبوط کر دیتی ہے اور پھر آگ مین ڈالنے سے باقی ماندہ رطوبت بھی دور ہو کر یبوست ایسی غالب آجاتی ہے کہ مثل پتھر کے ہو جاتی ہے اور اگر اور زیادہ گرمی دیجاے کہ کوئی جزو آبی باقی نرہے تو محض اجزاء ارضی خشک ہو کر جدا ہو جائین گے اور وہی گل خاکستر ہو جائیگی۔

پس پیدائش کوہستان کی صورت یہ ہے کہ اصل مین یہ اجزاء خاک ہین اُنمین جب رطوبت پانیکی ملی اور حرارت آفتاب نے اثر کیا تو آب و گل کے اجزا مین آمیزش ہو کر بہ تدریج اُسمین لزوجت پیدا ہوی اور مدتون مین وابستہ و منعقد ہو کر پتھر ہو گئے چنانچہ اُنکی نرمی و سختی اور سبکی و گرانی باوجود مساوات جثہ و حجم کے بحسب آمیزش اجزاء کے ہوتی ہے جیسا کہ بیان کیا جائے گا اور جب تاثیر حرارت کی اجزا کوہ مین حد سے زیادہ ہو جاتی ہے تو یبوست غالب آکر بستگی جاتی رہتی ہے اور اجزاء جدا ہو کر ریگ ہو جاتے ہین انکو ہوا بیابانون مین پریشان کر دیتی ہے اور یہی ریگ کبھی یکجا ہو کر بلند ٹیکرے مثل پہاڑون کے ہو جاتے ہین اور ریگ کے مختلف رنگ مثل الوان ہائے سنگ ہوتے ہین جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اصل مین یہ سنگریزے تھے اور ریگ مین چونکہ یبوست زیادہ ہوتی ہے اسلیے پانی اُسکے اندر اُتر جاتا ہے اور تھوڑے پانی سے وہ بصورت گل نہین ہو سکتی۔

اور سبب پیدا ہونے جواہر اور اون حجریات کا جنمین طراوت وصفائی وچمک ہوتی ہے یہ ہے کہ جب اُنکے اصل مادہ بخار و دخان نے آمیزش پاکر خوب پختگی ونضج قبول کیا اور تاثیر حرارت آفتاب سے اُنمین صفائی وچمک پیدا ہوئی تو بعد منعقد ہو جانے کے جواہرات واجسام معدنی مین مثل لعل ویاقوت وغیرہ کے شفافی و درخشانی ظاہر ہوتی ہے اور ان جواہرات وحجریات مین اختلاف الوان واوزان وصفائی وروشنی بحسب اختلاف آمیزش بخار و دخان کے ہے جو کہ کمیت - اور کیفیت یعنے نضج اور حرارت وبرودت ورطوبت ویبوست سے عناصر کے پیدا ہوتی ہے الوان کے اختلاف کی تفصیلی وجہ آئندہ بیان ہوگی یہ حجریات جو کہ منجملہ اقسام پنجگانہ معدنیات کے غیر ذائب ہین اِنکی حالت یہ ہے کہ حرارت نے اِنکے اجزا کو خوب مستحکم کردیا کہ گداختہ نہین ہو سکتے اور نہ چوٹ کو قبول کرتے ہین بلکہ بوجہ کثرت یبوست کے ٹوٹ جاتے ہین۔

فصل سوم بیان سبب پیدائش سیماب ونمک وگوگرد وغیرہ

واضح ہو کہ جو جسم معدنی مرطوب کہ نہ گداختہ ہو سکے اور نہ خایسک کو قبول کرے وہ زیبق ہے جسکو سیماب کہتے ہین اُسکی پیدائش اسطرح ہوتی ہے کہ بخارات آبی وخاکی مین اسطرح آمیزش ہوی کہ اُنمین بخارات آبی کی مقدار زیادہ رہی پھر حرارت آفتاب سے پورے طور پر نضج پاکر وہ منعقد ہو گئے اسیکو سیماب کہتے ہین

اسمین چونکہ ایک مقدار بخارات لطیف خاکی کی موجود ہے لہذا انکی یبوست کی وجہ سے وہ پکڑا نہین جاتا اور ہاتھ سے نکل جاتا ہے اور چونکہ تاثیر حرارت آفتاب سے اُسکا انعقاد ہوا ہے لہذا آتش سے گداختہ نہین ہوتا دوسرے وہ جسم معدنی جو کہ گداختہ ہوتا ہے مگر نہ تو خایسک کو قبول کرتا ہے اور نہ آتش سے افروختہ ہوسکتا ہے مثل نمک و نوشادر و زاک (پھٹکری) وغیرہ انکو اجسام ملحیہ کہتے ہین انکی پیدایش اسطرح ہوتی ہے کہ بخار و دخان کی باہم آمیزش اسطرح ہوی کہ اجزاء آبی انمین غالب ہین اور نضج پورے طور سے نہین ہوا تو اجزاء عنصری مستحکم نہین ہوتے پھر تاثیر حرارت آفتاب سے اجزاء ابی فی الجملہ منعقد ہوجاتے ہین اور بحسب اختلاف مقدار اجزاء عناصر کیفیات اربعہ کے کوی ایک قسم جسم ملحی پیدا ہوجاتی ہے اور چونکہ تھوڑی سی حرارت آفتاب نے انکو منعقد کیا ہے لہذا گداختہ ہوجاتے ہین اور چونکہ انمین رطوبت لزجہ (چپک دار) نہین ہے اور یبوست کا جزو غالب ہے لہذا آگ سے افروختہ نہین ہوتے تیسرے وہ جسم معدنی کہ گداختہ ہوجاے اور افروختہ بھی ہوسکے مگر خایسک کو نہ قبول کرے مثلاً گوگرد وغیرہ کہ انکو اجسام مشتعلہ کہتے ہین انکی پیدایش کی یہ صورت ہے کہ بخارات آبی و خاکی مین آمیزش قریب بہ اعتدال ہوی اور انمین رطوبت لزجہ و دہنیت پیدا ہوجاتی ہے اور کیفیت خمیر کی پیدا ہوکر اجزاء ہوائی اُنکے اندر داخل ہوجاتے ہین اور تھوڑی سی برودت ان بخارات خاکی مین پہونچکر اُنکو منعقد کردیتی ہے جس سے یہ اقسام معدنی پیدا ہوجاتے ہین انمین اگر بخار خاکی فی الجملہ زیادہ ہے اور دہنیت کم تو زرنیخ (ہرتال) سرخ یا زرد پیدا ہوجاتا ہے اور اگر بخار خاکی و دہنیت فی الجملہ زیادہ ہے تو اسی قسم زرنیخ سے کبریت (گوگرد) برنگ سفید و زرد و سرخ و کبود ہوجاتی ہے

اور اگر اجزاء آبی وہوائی فی الجملہ بہ نسبت مادہ خاکی کے زیادہ ہوے تو منعقد ہوکر جوہر نفط (روغن برنگ سیاہ وسفید) پیدا ہوتا ہے اور چونکہ سبب انعقاد ان اجسام مشتعلہ کا وہ برودت ہے جسنے اجزائے دخانی مین اثر کیا لہذا حرارت آتش سے گداختہ ہوجاتے ہین اور چونکہ دہنیت اور رطوبت لزجہ انمین زیادہ ہے لہذا آگ سے ملتے ہی مشتعل ہوجاتے ہین اور اجزاء دخانی و رطوبت لزجہ کیوجہ سے خایسک کو نہین قبول کرتے فوراً ٹوٹ جاتے ہین۔

فصل چہارم بیان اسباب پیدائش طلا ونقرہ ومس وآہن وغیرہ

پانچوین قسم معدنیات کی وہ اجسام ہین جو گداختہ ہوسکین اور خایسک (ہتھوڑا) کو بھی قبول کرین مگر افروختہ نہو سکین انکو منطرقات (ہتھوڑا یا گھن اٹھانیوالے) کہتے ہین انکی پیدائش کی یہ صورت ہے کہ بخارات آبی وخاکی مین آمیزش ہوی اور اُنکے اجزا مین دہنیت ولزوجت پیدا ہوی اور خمیر پاکر اجزا مین کامل طور سے آمیزش ہوگئی اور خارجی برودت جب انمین پہونچی تو منعقد ہوگئے ایسی صورت سے جو قریب بہ اعتدال ہے پس انسے یہ اقسام معدنی پیدا ہوے جو گداختہ ہوجاتے ہین کیونکہ سبب انکے انعقاد کا برودت ہے اور افروختہ نہین ہوتے کیونکہ اجزا مین نہایت استحکام کے ساتھ آمیزش ہوگئی ہے اور خایسک کو قبول کرتے ہین کیونکہ لزوجت ودہنیت انمین اعتدال کے ساتھ ہے یہ معدنیات چند اقسام پر ہین جنکی پیدائش جوہر سیماب وگوگردسے ہوتی ہے

اور وہ حسب ذیل ہین ۔

اوّل طلا جسکی پیدائش کی یہ صورت ہے کہ مادہ سیماب و گوگرد مین جب خوب نضج و صفائی پیدا ہوئی اور کسی سبب سے دونون مین باہم بوجہ اعتدال آمیزش ہو گئی یعنے دونو مقدار مین برابر ہین بعدہ نضج تام پاکر باہم متشابہ الاجزا ہو کر برودت خارجی سے منعقد ہو گئے تو اس جوہر کا نام طلا رکھا گیا ۔

دوسرے نقرہ اسمین وہی دونون جز و سیماب و گوگرد کے بعد نضج و صفائی قبول کرنیکے اسطرح باہم ملے کہ جز و سیماب کا غالب ہے اور آمیزش کے بعد پھر نضج تام پایا کہ متشابہ الاجزا ہو گئے اور بوجہ برودت خارجی کے منعقد ہوئے تو اسیکا نام نقرہ رکھا گیا ۔

تیسرے قلعی (رانگا) اسمین وہی دونون جوہر سیماب و گوگرد کے نضج و صفائی پاکر باہم ملے مگر جز و سیماب کا غالب ہے اور امتزاج پاکر بدون نضج کے بوجہ برودت منعقد ہو گئے تو اسیکا نام قلعی ہے ۔ اسمین چونکہ مادہ سیماب و گوگرد کا متشابہ الاجزا نہین ہونے پاتا اور رہوا اُنکے اجزاء مادی مین منعقد ہوتے وقت محتبس ہو گئی لہذا قوت کرنے سے ٹوٹ جاتی ہے اور بوجہ متخلخل رہجانیکے جسامت مین بہ نسبت نقرہ کے زیادہ ہے یعنے اگر دونون ایک مقدار مین لی جائین تو جسم قلعی کا زیادہ ہو گا ۔

چوتھے سرب (سیسا) اسکی پیدائش اسطرح ہوتی ہے کہ بخارات سیماب و کبریت صاف ہوے ہون اور کچھ غبار اُسمین مل گیا ہو اور قبل نضج تام کے ایک دوسرے مین مل گئے ہون اور بخارات سیمابی اوسمین غالب ہون اور ملنے کے بعد بھی نضج نہ پایا ہو بلکہ برودت کیوجہ سے منعقد

ہو گئے ہوں اُسکو شرب کہتے ہین اور چونکہ جوہر شرب کا انعقاد بعد امتزاج کے اُسوقت ہوتا ہے جبکہ جوہر سیماب و جوہر کبریت باہم ملکر ایک نہین ہونے پاتے لہذا جب جوہر شرب کو جلائین تو وہ سرخ ہو جاتا ہے جسکو راسرنج (سیندور) کہتے ہین اور شنگرف کو عملاً سیماب و کبریت سے بناتے ہین۔

پانچوین خارچینی و آہن چینی اُسکی پیدایش یون ہوتی ہے کہ بخارات سیمابی دکبریتی بہت صاف ہو کر بعد نضج تام کے اسطرح ملین کہ مقدار مین برابر ہون لیکن پھر نضج نہ پائین اور جلد برودت سے منعقد ہو جائین تو وہ جوہر خارچینی ہو جاتا ہے اور چونکہ بعد آمیزش کے نضج نہین پایا لہذا اُسکو طلاء خام کہتے ہین یہی فرق نضج وغیر نضج کا درمیان اسکے اور طلاء محض کے ہوتا ہے۔

چھٹے مس (تانبا) اسطرح پیدا ہوتا ہے کہ وہی بخارات سیمابی و کبریتی تھوڑا سا صاف ہو کر مل گئے اور انمین بخارات کبریتی زیادہ ہوئے اور پھر وہ نضج پا کر خوب متشابہ الاجزا ہو گئے اور برودت نے انکو منعقد کر دیا یہ جوہر مس کہا جاتا ہے

ساتوین۔ آہن (لوہا) کی خلقت اسطرح ہوتی ہے کہ بخارات سیماب و کبریت صاف نہین ہوئے اور نضج تام نہین پایا تھا کہ باہم برابر مقدار کے ساتھ مل گئے اور پھر بدون نضج کے بوجہ برودت کے منعقد ہو گئے تو وہ جوہر آہن ہو گیا۔

پس واضح ہو کہ معدنیات مین سے جنکی ترکیب کے ضوابط دریافت ہوئے ہین انکو حکما نے پانچ قسم پر قرار دیا ہے جیسا کہ سابقاً بیان کیا گیا یعنے حجریات۔ جواہرات ملحیات۔ مشتعلات۔ منطرقات اور انکے علاوہ دیگر اقسام کے معدنیات کو عقاقیر یعنے اصول ادویہ کہتے ہین جو کہ بمرور آدوار فلکی نباتات کی جڑین ہو جاتی ہین تاکہ سلسلہ تولید منقطع نہو ان عقاقیر مین ہر ایک کی خاصیت جداگانہ ہے جو کہ امراض کے ادویہ ہوتے ہین۔

اور واضح ہو کہ اہل کیمیا ان معدنیات یعنی طلا۔ نقرہ۔ قلعی۔ سرب۔ آہن چینی۔ مس۔ آہن کو اجساد سبعہ (سات اجسام) کہتے ہین اور جوہر سیماب کو ام الاجساد و جوہر کبریت کو اب الاجساد کہتے ہین کیونکہ تولد اجساد سبعہ کا انھین سے ہوتا ہے دنیز جوہر زیبق کو روح و جوہر کبریت و زرنیخ کو نفس سے تعبیر کرتے ہین اور جب اس روح معدنی و نفس معدنی کو جسم معدنی مین جمع کرکے حسب قواعد حکمت و صنعت کیمیائی امتزاج دین تو اس سے مُردہ زندہ ہو جائے اور ہرگز نہ مرے جب تک بالکل نابود نہ ہو جائے مگر جنبش بھی نہ کر سکے کیونکہ حرکت اُسکی محض زندہ ہونے کے لیے ہو سکتی ہے۔ اور نہ عقل و ادراک اُسمین ہو سکتا ہے۔

فصل پنجم بیان مراتب معدنیات و اسباب اختلاف اوزان و الوان و اجسام و ذائقہ وغیرہ

واضح ہو کہ معدنیات مین ہر ایک کے مراتب و اقسام اور اُنکے اوزان و الوان و ذائقہ مین اختلاف ہے اور ہر ایک انمین سے کسی ایک کو کیا سیارہ سے تعلق رکھتا ہے پس اس فصل مین چند مضامین ہین۔

پہلا مضمون بیان مراتب حجریات اور اُنکے نامون کا

واضح ہو کہ ہر ایک مرکب کے تین مراتب ہوتے ہین - اعلی - ادنی - اوسط - کیونکہ ایک حد تو اُسکی کمال کی جانب ہے کہ اُس سے زیادہ متصور نہو تو وہ مرتبہ اعلی ہے اور ایک حد نقصان کی جانب ہے کہ اس سے کمتر متصور نہو یہ مرتبہ ادنی ہے اور انکے درمیان جو مرتبہ ہے وہ اوسط ہے - چنانچہ حجریات مین اعلے مرتبہ لعل و یاقوت کا ہے اور ادنی مرتبہ سنگ سیاہ و کثیف کا ہے لعل کے مختلف اقسام ہین رُمّانی یعنے آتشی کبدی یعنے جگری بصلی یعنے پیازی طبنی یعنے خشک کپاس کے رنگ کا مشمشی یعنے زردآلو کے رنگ کا مگر سب مین بہتر رمانی ہے اور یاقوت بھی رُمانی ہوتا ہے جسکو یاقوت احمر کہتے ہین اور کبود - زرد - سبز و سفید بھی ہوتا ہے ان دونون جواہر مین بخار سیمابی متصور ہوتا ہے - مرتبہ اوسط مین مشہور تر یہ ہین زمرد - زبرجد - الماس فیروزہ - یشب - لاجورد - دہنۂ فرنگ عین الہر (لہسنیا) کہربا عقیق - بلور - جزع مرجان - حمص (نخود) مقناطیس (آہن ربا) غض النحل (بھاگنے والا سرکہ سے) جالب مطر (پانی لانے والا) باقی اور انھین کے قریب قریب ہین اور جنمین شفاقی و چمک ہے اُنمین شائبہ بخار جوہر سیماب کا متصور ہوتا ہے اور جوہر ہوائی اُنکے اجزا مین داخل ہو جاتا ہے اور جنمیں تیرگی ہوتی ہے اُنمین بخار جوہر کبریت کا متصور ہوتا ہے اور اجزاء آبی و خاکی اُنمین خوب مستحکم ہوتے ہین -

دوسرا مضمون بیان سبب اختلاف اوزان معدنیات

معدنیات کے اوزان مین اختلاف ہے یعنی دو قسم کی معدنی چیزین ایک ہی
حجم و قد کی ہون مگر انکے وزن مین فرق ہوگا اسکے متعلق تین امر ہین اول یہہ
جیسا کہ سابقا بیان ہوا کہ عناصر دو قسم پر ہین ثقیل و خفیف۔ باد و آتش خفیف
ہین اور آتش بہت زیادہ خشک کرنے والی اور آب و خاک ثقیل ہین انمین
خاک بہت زیادہ ثقیل ہے۔ دوسرے یہ کہ پیدائش معدنیات کے بیانمین
ذکر کیا گیا کہ وہ امتزاج بخار و دخان سے پیدا ہوتے ہین۔ تیسرے یہ بھی بیان
ہوچکا کہ امتزاج بخار آبی و خاکی مین مختلف صورتین پیدا ہوجاتی ہین کبھی قبل
امتزاج کے نضج ہوتا ہی کبھی بعد امتزاج کے اور کبھی نہین ہوتا غرض یہ کہ ان حالات مین
بہت اختلاف پیدا ہوتا ہی پس ان تین امور پر نظر کرکے جس جسم معدنی مین جزو آتشی و بادی
غالب ہوگا وہ ہلکی ہوگی اور جسمین جزو آبی خاکی غالب ہوگا وہ وزنی ہوگی اسی طرح ہر ایک عنصر کی کمی بیشی
اختلاف وزن کا مبنی ہوتا ہے و نیز جسمین دونون قسم کے بخارات کا نضج زیادہ
ہوگا وہ زیادہ وزنی ہوگا بہ نسبت اوسکے جسمین نضج کم ہوا ہے مثلاً جس چیز مین
جزو آتشی و ہوائی دیگر ہر دو اجزا پر غالب ہوگا اُسکی یہ صورت ہوگی کہ جزو دخانی
اسکا جسمین حرارت زیادہ ہے اسکے جزو بخاری پر غالب ہوگا تو بعد
باہم امتزاج پانے کے۔ چونکہ جزو آبی اسمین کمتر ہے لہذا جزو خاکی مین بہت
خمیر پیدا ہوگا اور جزو ہوائی اجزاء خاکی مین بوجہ تخلخل کے داخل ہوجائینگے
لہذا اسکے اجزا بلند و کاواک ہوکر حجم کو بڑھادینگے اور جب حرارت سے
وہ جسم منعقد ہوجائے گا تو سبک ہوگا۔ اسی طرح جسمین جزو آبی و خاکی زیادہ ہوگا
تو اسکی یہ صورت ہوگی کہ بخار و دخان اُسمین معتدل یا قریب باعتدال
ہونے سے امتزاج اُنکا استحکام کے ساتھ ہوگا اور تھوڑی سی حرارت
و برودت سے اُنکا انعقاد ہوجائے گا اور بہ نسبت جسم اول کے زیادہ وزنی ہوگا

جیسا کہ دیکھا جاتا ہے کہ ریگ تھوڑے سے پانی مین سرشتہ ہوجاتی ہے مگر امتزاج اُسکا بوجہ یبوست اجزاء ریگ وکمی اجزاء آبی کے مستحکم نہین ہوتا پس ہوا اُسمین داخل ہوجاتی ہے اور تھوڑی سی حرارت مین اُسکا انعقاد ہوجاتا ہے برخلاف اُسکے اسی مقدار کی لطیف خاک مین جب اسقدر پانی ملایا جاے تو اُسکا خمیر بعد امتزاج کے مستحکم ہوتا ہے لہذا اُسمین ہوا کم داخل ہوتی ہے اور حرارت سے منعقد ہوجاتی ہے الغرض جب ان دونون قسم کے اجسام کو وزن کرین تو جسمین ریگ ہے وہ سبک ہوگا اور جثہ مین زیادہ اور جسمین مٹی ہے وہ وزنی ہوگا اور جثہ مین کم۔ علےٰ ہذا القیاس ہر جسم معدنی جسمین بخار آبی بہ نسبت بخار خاکی کے زیادہ ہو مثلاً سیماب تو اُسکا وزن اُس جسم سے زیادہ ہوگا جسمین بخار خاکی بہ نسبت بخار آبی کے زیادہ ہے جیسے کبریت اور ان ہر دو قسم کے بخارات کا نضج قبل امتزاج وبعد امتزاج اگر کسی جسم مین اعتدال کے ساتھ ہے جیسے طلا ونقرہ تو اُسکا وزن اُسکے خلاف حالت والے جسم سے زیادہ ہوگا جیسے سُرب وخار چینی پس ان امور کے لحاظ سے یہ تمام اختلافات غور وتامل کرنے والے کو معلوم ہوسکتے ہین۔ حکماء سابقین نے ۷ قسم کے جوہر معدنی کے اوزان کا تفاوت جو کہ ہر طرح حجم مین برابر ہون حسب ذیل تحقیق کیا ہے۔

طلا۔ نقرہ۔ سیماب۔ سُرب۔ آہن۔ مس وبرنج۔ قلعی روئے (کانسی) انھین کو فلزات بھی کہتے ہین جسکے معنے گداختہ ہوجانے والے پتھر کے ہین تعداد اوزان مذکورہ بالا بحساب درہم کے ہے جو کہ تقریباً ۳ ماشہ اور ۱ رتی کا ہوتا ہے بموجب حساب طبیّہ کے نہ کہ بموجب حساب شرعیۃ کے۔

تیسرا مضمون بیان اسباب اختلاف الوان معدنیات

حکماء سابقین کا اتفاق ہے کہ جو چیزین دیکھی جاتی ہین وہ بالذات ضو (روشنی) اور لون (رنگ) ہے اور دیگر اشیاء جو نظر مین آتی ہین مثلاً شکل و مقدار و حرکت و سکون اور حسن و قبح یہ سب بہ توسط ضو اور لون کے مشاہدہ کیجاتی ہین انمین سے ہر ایک کے دو جانب ہین یعنی ضو کے واسطے ایک تو ضیا دوسرے ظلمت اور لون کے واسطے ایک سفیدی دوسرے سیاہی اور باقی الوان انھین کے درمیانی ہین اور انھین سے پیدا ہوتے ہین پس اصول الوان کے جو کہ سیاہی و سفیدی سے ترکیب پاتے ہین وہ تین ہین زرد سرخ سبز کیونکہ جب سفیدی مین شائبہ سیاہی کا جمع ہو جاتا ہے تو رنگ زرد پیدا ہوتا ہے اور جب سفیدی و سیاہی برابر ہو تو سرخ رنگ پیدا ہوتا ہے اور جب سفیدی مین سیاہی زیادہ ہو تو سبز رنگ پیدا ہو جائیگا اور پھر انھین کی مختلف ترکیبون سے دیگر رنگ پیدا ہوتے ہین۔

جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ برودت جسم مرطوب کو سفید کرتی ہے اور جسم یابس کو سیاہ اور حرارت جسم مرطوب کو سیاہ کرتی ہے اور جسم یابس کو سفید پس جو جسم معدنی کہ سفید ہو وہ یا تو جسم مرطوب ہوگا جسکو برودت نے منعقد کر دیا یا جسم یابس ہوگا جسکو حرارت نے منعقد کیا یا یہ کہ شروع مین جسم مرطوب تھا اور بہ سبب برودت کے فی الجملہ منعقد ہوا تھا کہ اُسی حالت انعقاد مین یبوست

اُسمین پیدا ہوگئی اور حرارت نے اسکے انعقا کو مکمل کر دیا اسی طرح جو جسم معدنی کہ سیاہ ہو وہ یا تو جسم یابس تھا جو برودت سے منعقد ہو گیا یا مرطوب تھا کہ حرارت سے

منعقد ہو گیا یا یہ کہ شروع مین مرطوب تھا کہ حرارت سے فی الجملہ منعقد ہوا پھر یبوست پیدا ہوی اور برودت نے اُسکے انعقاد کو مکمل کر دیا علے ہذا جو جسم معدنی کہ وقت انعقاد کے بوجہ ملنے سفیدی و سیاہی کے زرد ہو تو بعد انعقاد کے وہ زرد رہے گا یا جسم سرخ جسمین وقت انعقاد کے سفیدی و سیاہی بہ نسبت زردی کی زیادہ انداز سے ملی تو منقد ہو کر سرخ ہو جائیگا اسیطرح جب سیاہی کی امیزش زیادہ ہوئی تو منعقد ہو کر سبز رنگ ہو گا علی ہذا القیاس دیگر الوان بہ لحاظ مقدار آمیزش سیاہی و سفیدی منعقد ہو کر ظاہر ہونگے۔ یہ اسباب اختلاف الوان اجسام کے مادہ و ذات سے متعلق ہین انکے علاوہ دیگر اسباب تاثیر کواکب سیارہ و ثوابت سے پیدا ہوتے ہین۔

چوتھا مضمون بیان اسباب اختلافات طعم

طعم کے معنے وہ کیفیت ہے جو ذائقہ سے محسوس ہو اُسکے نو اقسام ہین۔ حلاوت (شیرینی) حموضت (ترشی) ملوحت (نمکینی) دسومت (چربیلا پن) حرافت (تیزی) مرارت (تلخی) عفوصت (بکھٹا پن) قبض (منھ مین خشکی پیدا کرنا) تفاہت (بدمزگی) ان اختلافات کی پیدا کرنیوالی حرارت ہوتی ہے یا برودت یا کیفیت متوسط جو ان دونون کے درمیان مین ہو اور جو جسم کہ طعم کو قبول کرے وہ یا تو جسم لطیف ہو گا یا کثیف یا متوسط ان دونون کے درمیان پس حرارت کے

عمل سے ان تین قسم کے اجسام مین تین مزے پیدا ہوتے ہین اور تین مزے برودت کے عمل سے اور تین مزے کیفیت متوسط سے پیدا ہوتے ہین جنکی تفصیلات درج ذیل ہین۔

اوّل جو جسم کہ لطیف ہو اور حار تو وہ حریف یعنے تیز ہوگا اور اگر بارد ہو تو حامض یعنے ترش ہوگا اور اگر معتدل ہو تو دسیم یعنے چربیلا ہوگا یہ تینون مزے عمل حرارت سے ان تین اقسام کے اجسام مین پیدا ہوتے ہین۔

دوسرے جو جسم کہ کثیف ہو اگر حار ہے تو تلخ ہوگا اور اگر بارد ہے تو بکٹھا ہوگا اور اگر معتدل ہے تو شیرین ہوگا پس یہ تین ذائقہ برودت کے عمل سے پیدا ہوتے ہین۔

تیسرے جو جسم کہ درمیان کثافت و لطافت کے متوسط ہو اگر حار ہے تو شور یعنے نمکین اگر بارد ہے تو قابض ہوگا یعنے منہ مین خشکی پیدا کرنیوالا ہوگا اور اگر معتدل ہے تو تفہ یعنے بدمزہ ہوگا پس یہ تین ذائقہ اعتدال حرارت و برودت سے پیدا ہوتے ہین۔

باب چہارم علم نباتات کا بیان

اس باب مین نفس نباتی اور اسکی تین قوتونکا ذکر کیا جائے گا و نیز چند دیگر قوتون کا بیان جو انکے تحت مین ہین اور اثبات اس امر کا کہ نفس مزاج سے علیحدہ ہے و دیگر امور متعلقہ۔

اس باب مین پانچ فصلین ہین

فصل اوّل ابتدا کیفیت پیدائش نباتات اربعہ عناصر سے

واضح ہو کہ نباتات اُس قسم مرکبات مین سے ہین جو کہ باتفاق حکما عناصر کے امتزاج سے پیدا ہوتے ہین چنانچہ بحث معدنیات مین بیان کیا گیا کہ سوا اقسام پنجگانہ کے باقی معدنیات عقاقیر یعنے دوائیون کی جڑین ہوتی ہین جو کہ مبدا نباتات ہین چنانچہ جب بہ سبب تاثیر گردش افلاک و کواکب کے امتزاج عناصر کا ہر قسم کے مادۂ معدنی کے لیے مقدار و نیز کیفیت نضج و کیفیات اربعہ حرارت و برودت وغیرہ مین اُس درجہ پر اعتدال پاتا ہے جو کہ خلقت معدن سے زیادہ مرتبہ پر متصور ہے تو وہ امتزاج سبب پیدائش بیج نباتی کا ہوتا ہے اور اسی مادہ سے بلحاظ اُسکی مناسبت کے گیاہ و درخت پیدا ہوتے ہین اور یہ نبات اپنے خواص مین اُسی قسم معدنی سے مناسبت رکھتی ہے جس سے اُسکا مادہ نباتی پیدا ہوا پس اُسی مادہ معدنی نے عبور و ترقی کر کے درجۂ نباتی حاصل کیا جیسا کہ دیکھا جاتا ہے کہ درختِ مرجان دریاؤن اور قدیم چشمون مین اوگتا ہے اور ایک مدت کے بعد حرارت آفتاب سے پتھر ہو جاتا ہے اُسکے معنے یہ ہین کہ اصل مین مادہ اُسکا حجری تھا لہٰذا بنا بر قواعد پیدائش مادہ ہاے مرکبات یہ ہو سکتا ہے کہ دو یا زیادہ مادۂ معدنی کی باہم آمیزش سے مادۂ نباتی پیدا ہو جو کہ انھین مادّون سے مناسبت رکھتا ہو۔ **چنانچہ اقسام** معدنیات پنجگانہ مین جو نبات کہ مادۂ حجری سے پیدا ہوتی ہے وہ ایک نہایت مستحکم جڑ ہوتی ہے جو کہ زیر زمین زیادہ عمل کرتی ہے اور بالاے

زمین اُسکا نشو ونما کم ہوتا ہے یا یہ کہ اس قسم کا تنا درخت کا ہوجاتا ہے کہ صلب و سُرب (پژمردہ) ہو اُس مین شاخ و برگ کم ہون اور بے ثمر ہو یہ قسم بنات کی بہت دیرپا ہوتی ہے اور طبیعت اُسکی برودت و یبوست کیجانب مائل ہوتی ہے اور طعم مین عفوصت وقبض سے بہت نزدیک۔

اور جو نبات کہ مادہ سیماب سے پیدا ہوتی ہے اسمین بیخ و ریشہ کم ہوما بالائے زمین زیادہ بلند ہوتی ہے اور بے ثمر۔ طبیعت مین گرم و تر طعم مین چرپیلا پن رکھتی ہے۔

اور جو نبات کہ مادہ متطرقات سے پیدا ہو اُسکی بیخ و ساق افسردہ ہوگی مگر باثمر اور ثمر اُسکا چرب اور خوش مزہ ہوگا اور طبیعت مین معتدل درخت اُسکا بلند ہوگا۔

اور جو نبات کہ مادہ مُشتعلات سے پیدا ہو وہ بلند ہوگی اور باردار جسمین چرپیلا پن اور گرمی ہوگی اور جڑ اسکی مضبوط ہوگی۔

اور جو نبات کہ مادہ ملحیات سے پیدا ہو وہ از قسم گیاہ کے ہے بے ساق و بے مدار۔

اور جو نبات کہ ترکیب مادہ ہائے حجریات و متطرقات و مشتعلات سے پیدا ہو وہ بلند قامت و پرمدار مگر بے بہرہ ہوگی الغرض اسی طرح مختلف ترکیبات سے مختلف اقسام کے نباتات کو قیاس کرنا چاہیئے۔

کہ معدنیات کی مختلف ترکیبات سے بلحاظ قلت و کثرت و اختلاف نضج و عدم نضج و کیفیت امتزاج کے بے شمار اقسام پیدا ہوتے ہین اسلیے نباتات کے اقسام لاتحصے ہین

فصل دوم بیان نفس نباتی کا اور اسبات اس امر کا کہ نفس علاوہ مزاج کے ہے

واضح ہو کہ اصطلاح حکمتہ مین لفظ نفس کا چار اجسام کی نسبت زیادہ مستعمل ہے نفس فلکی ۔ نفس نباتی ۔ نفس حیوانی نفس انسانی انمین سے اول کو نفس سماوی (بلند) اور باقی کو نفوس ارضیہ کہتے ہین ۔ علاوہ انکے نفس معدنی بھی صراحتًا وضمنًا مستعمل ہے ۔

پس جاننا چاہیے کہ حقیقت مین نفس وہ چیز ہے جو کہ حافظ و مدبر جسم ہو لہذا جبکہ مرکبات یعنے معادن ونباتات وحیوانات کی نسبت نفس کیجانب کیجاے تو اس سے مراد وہ چیز ہے جو کہ جامع اور احاطہ کرنیوالی اُس مرکب کے اجزاءِ عنصری کی ہو اور نیز حفاظت کرنیوالی اُس جسم کے مزاج کی ہو اور جو چیز کہ جامع اجزاءِ جسم اور اُسکے مزاج کی حافظ ہو تو تاثیر کواکب وگردش افلاک سے اُس جسم پر یہ بات صادق آتی ہے کہ مادہ اُس جسم کا بہ تدریج ایسا ہو جاتا ہے جسمین یہ حالت پیدا ہو جاے پس اس بیان سے لازم آتا ہے کہ نفس علاوہ مزاج کے ہے یعنی مزاج کا حافظ ہے ۔ دلیل صریح اسپر یہ ہے کہ معدنیات کے باب مین یہ بیان ہو چکا کہ مزاج اُس کیفیت کو کہتے ہین کہ جو عناصر کے باہمی امتزاج سے جسم مین پیدا ہوتی ہے پس ظاہر ہے کہ پیدا ہونا مزاج کا اور ایک مدت تک اُسکا باقی رہنا دو امر کا محتاج ہے ۔ اول وہ امر جو کہ عناصر کو بقہر وجبر

یعنے اپنی قوت سے جمع کرے تاکہ اُمین باہم آمیزش ہو دوسرے وہ امر جو کہ ان جمع شدہ عناصر کی حفاظت کرے تاکہ مزاج قائم و باقی رہے پس امر اول سبب وجود مزاج کا ہے اور امر دوم سبب اُسکے بقا کا لہذا ان دو امرونکو جامع و حافظ کے نام سے تعبیر کرتے ہین اور مراد اُنسے نفس ہے لہذا مزاج محتاج نفس کا ہوا اور نفس علیحدہ مزاج سے ثابت ہو گیا اور جسوقت اس نفس مین یہ قوت و حالت جمع و حفظ کی باقی نرہے اور گردش افلاک و کواکب سے اُسمین سستی و فتور ایسا پیدا ہو جاے کہ عناصر کو جمع و حفظ نکر سکے تو یہ حالت باعث موت و فنا کی ہوتی ہے اور وہ جسم جس سے اس نفس کا تعلق تھا وہ مردہ کہا جائیگا لہذا مرکبات کے چار نفس ہین۔

اوّل نفس معدنی جسکو نفس طبعی کہتے ہین کیونکہ چار طبایع سے پیدا ہوا دوسرے نفس نباتی۔ تیسرے نفس حیوانی چوتھے نفس انسانی۔

فصل سوم بیان قوتہاے نباتات اور اُنکی حکمت و مصلحت کا

واضح ہو کہ نفس نباتی مین تین قوتین لازم ہین اوّل غاذیہ (غذا پہونچانیوالی) دوسرے نامیہ (اوگانیوالی) تیسرے مولّدہ (پیدا کرنیوالی) اصطلاح حکما مین انکو قواے طبیعیہ کہتے ہین کیونکہ جسم کی طبیعت سے پیدا ہوتی ہین۔

اوّل غاذیہ جس سے کوئی نفس ارضی خالی نہین وہ قوت ہے کہ اجزاے عناصر کو خارج سے جسم نباتی کیجانب کھینچکر اونکو بالفعل مشابہ بدن کے

گردیتی ہے تاکہ بدل مایتحلل ہوجائے یعنی جو چیز جسم سے بواسطۂ گردش افلاک کم ہوگئی ہے اُسکے بدل وقائم مقام یہ اجزا ہوجائین اور جو چیز بدن سے بمرور ایام کم ہوجاتی ہے وہ رطوبت ہے کہ حرارت اُسکو تحلیل کردیتی ہے پس حکمتہ الٰہی اس قوّت کے پیدا ہونے مین یہ ہے کہ از روئی مسلّمات حکمایہ مقرر ہے کہ جب مادہ ہر مرکب کا قریب بہ اعتدال پہونچتا ہے تو مبداد فیاض سے بواسطۂ تاثیر فلکی اُسمین نفس کا فیضان ہوتا ہے اور جس قدر اُسمین اعتدال زیادہ ہوگا اُسیقدر وہ نفس جو اُس سے متعلق ہوگا وہ بہتر وشریف تر ہوگا اور یہ بھی مقرر ہے کہ ہر مزاج جسمین اعتدال ہو وہ بالضرور حرارت جزو آتشی سے خالی نہوگا اور نیز ہر نفس مین نفوس مرکبہ مین سے ایک کیفیت حرارت کی پیدا ہوتی ہے جو اس نفس کے افعال کا آلہ ہوتی ہے اسیکو حرارت غریزی (طبعی) کہتے ہین یہ دونون حرارتین طبعی جس جسم مین ہون تو لازم ہے کہ اُس جسم کی رطوبت کو تحلیل کرین خصوصاً جبکہ حرارت غریبہ یعنی حرارت خارجی مثلاً حرارت آفتاب کی کسی جسم پر پہونچی تو اُن دونون حرارتون کی معین ہوکر تحلیل رطوبات مین زیادہ عمل کرے گی پس اگر خارج سے رطوبت اُس جسم مین نہ پہونچے کہ بدل مایتحلل اُس رطوبت کی ہو جو کہ کم ہوگئی ہے تو یقیناً مزاج اُس جسم کا فاسد ہوکر ترکیب اُسکی فاسد وفانی ہوجائے گی لہٰذا حکمت قانون قدرت کی مقتضی وجود قوۃ غاذیہ کی ہوئی تاکہ بقدر امکان بدل مایتحلل پہونچتا رہے۔

دوسرے نامیہ وہ قوّت ہے جو قوۃ غاذیہ کے جمع کئے ہوے مادہ کو بہ تدریج جسم کے اجزاء مادہ مین بحسب مناسبت ذات جسم افزود کرتی ہے طول وعرض وعمق مین یہانتک کہ وہ ذات اپنے حدّ کمال کو پہونچ جاے

تیسرے مولّدہ وہ قوت ہے جو کہ قوت غاذیہ کے جمع کیئے ہوئے مادہ مین سے تھوڑا سا علیحدہ کر لیتی ہے تاکہ وہ مادہ دوسری ذات کی خلقت کا ہو سکے جو کہ اسی ذات کی نوع مین سے ہو۔ اس قوت کے پیدا ہونیمین یہ حکمت ہے کہ اقتضاء وجود الٰہی اور اُسکی عنایت ازلی و ابدی اس امر کی جویا ہوتی ہے کہ موجودات کی ہر نوع ہمیشہ باقی رہے تاکہ کمال وجود کا اور بقاء ہر نوع موجودات مرکبہ کا حاصل ہو اور اُسکی یہی صورت ہے کہ ہر نوع مین ایک ذات سے دوسری ذات کا سلسلۂ تولید قائم رہے لہٰذا یہ حکمت مقتضی اسکی ہے کہ جسم نباتی مین ایک ایسی قوت ہو کہ اپنے مثل پیدا کر سکے اُسکو قوۃ مولدہ کہتے ہین اور حکمت الٰہی قوت نامیہ کے وجود مین یہ ہے کہ جو مادہ قوۃ تولدہ نے تولید مثل کے لیئے علیحدہ کیا ہے وہ چونکہ مقدار مین اس ضرورت کے لیئے کافی ہے لہذا قوت نامیہ اس مادہ مین سے جو کہ قوت غاذیہ جمع کرتی ہے تھوڑا تھوڑا بہ تدریج لیتی جاتی ہے تاکہ بقدر ضرورت اُس ذات کے لیئے کافی ہو جس سے قوۃ مولدہ دوسری ذات پیدا کر سکے۔

واضح ہو کہ قوۃ مولدہ کا اجزاء مادہ کو بقدر ضرورت پیدائش نوع کے لیے جمع کرنا دو طرح پر ہے۔ ایک یہ کہ اجسام مرکبہ کے اجزا جنسے تولید مثل ہوتی ہے زمین سے جدا نہون مثلاً نباتات تو اسکو تولد کہتے ہین کیونکہ اجتماع اجزاء کا پیدا ہونوالی ذات کے لیے اُسی ایک جسم کے نفس سے متعلق ہے جس سے تولید مثل ہو گی۔ دوسرے یہ کہ اجسام مرکبہ کے اجزا زمین سے علیحدہ ہو گئے ہون مثلاً حیوانات تو اسکو توالد کہتے ہین کیونکہ اجتماع اجزاء کا پیدا ہونے والی ذات کے لیئے نر و مادہ کے جفت ہونے سے حاصل ہوتا ہے۔

حکماء متاخرین نے قوۃ مولدہ کو دو طرح پر منقسم کیا ہے ایک مصورہ دوسری محض مولدہ۔ مصورہ وہ ہے کہ ہر جزو کو جسم کے اُس شکل پر جو اُس کے لیئے مقتضی ہے مشکل کرتی ہے جس سے دانہ اور تخم کی صورت حاصل ہوتی ہے یا یہ کہ جسم مین خطوط ونشانات یا اور کسی قسم کی کاواکی پیدا کرتی ہے جیساکہ نباتات وحیوانات مین ظاہر ہے۔ پس مصورہ کی بھی دو قسمین ہوئین۔ ایک وہ جس سے دانہ پیدا ہوتا ہے۔ دوسرے وہ جس سے تخم حاصل ہوتا ہے لہذا مصورہ سے اجزاء مختلفہ حیوانات کے یا بیل سپتے نباتات کے صورت پذیر ہوتے ہین۔

فصل چہارم بیان اُن قوتونکا جو کہ قوۃ ہاے نفس نباتی کی خادم ہین

واضح ہو کہ وہ قوۃ طبیعی جسکا فعل یہ ہو کہ دوسری قوت کے فعل کو پیدا کرتی ہو تو اُس دوسری قوت کو خادم کہتے ہین جیساکہ کسی شخص کے خادم کا فعل کار مخدوم کے سرانجام دہی کے لیئے ہوتا ہے پس قوۃ غاذیہ کے چار خادم ہین اول جاذبہ یعنے وہ قوۃ جو جسم کی غذا کو باہر سے جسم کے اندر جذب کرتی ہے۔ دوسرے ماسکہ یعنے وہ قوۃ جو جذب کی ہوی غذا کو جسم مین کچھ عرصہ تک روکتی ہے۔ تیسرے ہاضمہ یعنے وہ قوۃ جو کہ غذاء جسم کو مہرہ (پختہ) کرتی ہے تاکہ کام مین آسکے۔ چوتھے دافعہ یعنے وہ قوۃ جوکہ ہضم شدہ غذا سے جو فضلہ وگندہ رہجاے اسکو جسم سے دفع کرتی ہے

اور کیفیات اربعہ یعنی حرارت وبرودت ورطوبت ویبوست ان چارون قوتوّن مین سے ہرایک کی خادم ہین - پس قوۃ غاذیہ ان آٹھ خادمون کے ساتھ قوت نامیہ کی خادم ہے اور قوۃ نامیہ ان نو خادمون کے ساتھ قوۃ مولدہ کی خادم ہے اور قوۃ مولّدہ ان دس خادمون کے ساتھ نفس نباتی کی خادم ہے چنانچہ نفس نباتی کے گیارہ خادم ہین -

فصل پنجم بیان ترتیب قوتہاے نباتی اور آخر کار اونکا معطّل ہوجانا

واضح ہو کہ قوۃ غاذیہ وجود مین مقدم ہے قوۃ نامیہ پر کیونکہ غاذیہ کے افعال مقدّم ہین نامیہ کے افعال پر اسیطرح نامیہ مقدم ہے مولّدہ پر کیونکہ نامیہ سے ذات کا تکمل کرنا متعلق ہے اور مولّدہ سے بقاء نوع متعلق ہے پس سلسلہ وجود کا اسی طریقہ سے قائم ہے کہ ہر مقدم سبب وجود اپنے موخر کا ہوتا ہے - اور معطّل ہونا ان قوتونکا اسطرح پر ہے کہ اولاً قوۃ نامیہ معطّل ہوتی ہے کیونکہ ابتداء حال مین ہر جسم کا جثہ کم ہوتا ہے اور قوۃ غاذیہ اس بات پر قادر ہوتی ہے کہ رطوبات کو اُس مقدار سے زیادہ جمع کرے جو کہ بدل ما یتحلل ہوتے ہین لہذا قوۃ نامیہ اُس مقدار زاید کو صرف کرتی ہے اور آخر کار جب جثہ جسم کا زیادہ ہوجاتا ہے اور وہ غذاء وافر کا محتاج ہوتا ہے تو قوت غاذیہ اس بات سے عاجز ہوتی ہے کہ رطوبات کو اس مقدار سے زیادہ جمع کرے جسقدر کہ وہ غذا حرارت غریزی کی ہوتے ہین بلکہ وہ تو اُسیقدر رطوبات کو جذب کرتی ہے

چونکہ بدل ما یتحلل کے مساوی ہوتے ہین لہذا قوت نامیہ معطل ہوجاتی ہے
یا یہ کہ کبھی بوجہ کسی خاص سبب عارضی و خارجی کے وہ معطل ہوجاتی ہے اسکے بعد
قوۃ مولدہ معطل ہوجاتی ہے اسطرح پر کہ جب قوت غاذیہ بوجہ طول مدت
یا کسی دوسرے سبب سے بدل ما یتحلل کو پورے طور پر جمع نہین کرتی جس سے
کہ قوۃ مولدہ کچھ حصہ لیکر صرف کرسکے تو وہ اپنے عمل سے باز رہ کر معطل ہوجاتی
ہے ان دونون قوتون کے معطل ہوجانے کے بعد قوہ غاذیہ ایک زمانہ
تک باقی رہتی ہے یہانتک کہ بہ تدریج وہ بھی اپنے عمل سے معطل ہوجاتی
ہے اور یہی سبب اجل کا ہوتا ہے اگر جسم نباتی ہے تو خشک ہوجاتا ہے
اور اگر جسم حیوانی ہے تو حس و حرکت سے باز رہتا ہے اسکا نام موت ہے

باب پنجم علم حیوانات کا بیان

واضح ہو کہ منجملہ موالید ثلثہ کے مولود سوم حیوان ہے اُسکے نفس و قوے
و دیگر امور متعلقہ اس باب مین بیان ہونگے جو کہ پانچ فصلون پر مشتمل ہے

فصل اول بیان پیدائش حیوانات اربعہ عناصر سے

واضح ہو کہ حکما کا قول یہ ہے کہ جسقدر مزاج نزدیک بہ اعتدال ہوگا اُسیقدر
وہ نفس جو اُس سے متعلق ہوا اشرف ہوگا۔ پس جاننا چاہیے کہ جب مادہ
عنصری مزاج پیدا کرکے اس قابل ہوتا ہے کہ تعلق نفس معدنی کا اُس سے
ہو اور کسی ایک قسم معدنیات مین سے شمار کیا جاے تو اولاً بسبب تاثیرات

فلکی اعتدال اُس مادہ کا زیادہ ہوتا ہے اور قابل اسکے ہوتا ہے کہ نفس نباتی اُسمین پیدا ہو بعدہ پھر تاثیر افلاک و انجم سے جب اُسے مادہ مین اعتدال کا اضافہ ہوا تو وہ جویا ایسے نفس کا ہوتا ہے جو اُس سے زیادہ بہتر و شریف تر ہو پس وہ نفس جو اس مادہ کے درجہ اعتدال سوم مین پیدا ہوا اسکو نفس حیوانی کہتے ہین جس سے مراد وہ حالت ہے جو کہ بواسطۂ تاثیر افلاک اُس مادہ مین پیدا ہو کہ جسم مین حس و حرکت اختیاری ظاہر ہونے کا سبب ہو۔

لہٰذا مرتبۂ اعتدال سوم کے قبول کرنے کو مرتبہ حیوانیت کہتے ہین اور چونکہ یہ وہی ایک مادہ ہے جسمین تین قسم کے اعتدال پیدا ہوتے ہین لہٰذا جب نفس حیوانی اس مادہ سے متعلق ہوا تو حکمتہ الٰہی مقتضی ہوتی ہے کہ اُس مین نفس معدنی و نفس نباتی بھی حاصل ہو پس اثر نفس معدنی کا یعنے حفظ صورت اور اثر نفس نباتی یعنے اغتذا و اغا اور تولید مثل او اثر نفس حیوانی یعنے حس و حرکت اختیاری یہ ہر سہ نفوس کے آثار اُس مادہ مین یک جا ظاہر ہوتے ہین۔

پس نفس حیوانی جامع اُن عناصر کا ہوتا ہے جو اُسی مادہ کے جسم سے متعلق ہین اور اسی طرح سے اُن عناصر کی تالیف و ترکیب کرتا ہو کہ وہ اس قابل ہو جائین کہ نفس حیوانی کا بدن ہو سکین اور نفس حیوانی اُن عناصر کا حافظ رہتا ہے۔

پس معلوم ہو کہ ہر جسم حیوانی کی پیدائش کے لیے تین درجہ کے اعتدال ہوتے ہین اسطرح پر کہ اگر مادہ حیوانی اعتدال اوّل کیوقت مادہ حجری ہے تو درجہ حیوانیت پر پہونچکر ایسا حیوان ہو گا جسمین کثافت و گرانباری جسم کی ہو گی اور طویل العمر ہو گا اور اگر اعتدال اوّل کے وقت مادہ سیمابی تھا تو ایسا حیوان پیدا ہو گا جسمین رونگٹے ہون مثل ماہی وغیرہ کے۔ اور اگر مادہ مشتعلات تھا تو اُس سے حیوانات درندہ و گزندہ و پرندہ و چرندہ پیدا ہونگے اور اگر ملحیات سے ہے

تو ایسا حیوان پیدا ہوگا جسکا گوشت لذیذ ہوا ور عمر اُسکی کم ہو۔ اور اگر مادہ متطرقات تا تو وہ حیوان پیدا ہوگا جو محنت شاقہ کا تحمل کرتا ہے مثل گاؤ و جاموش وغیرہ کے

فصل دوم بیانِ اقسام قوتہائے حیوانی

واضح ہو کہ حیوانات مین تین جنس کی قوتین پائی جاتی ہین۔ اول قوائے طبیعیہ کہ وہ غاذیہ و نامیہ و مولدہ ہین دوسرے قوائے حیوانیہ یعنے وہ قوتین جو اعضاء حیوانکو اس قابل کرتی ہین کہ وہ قوائے نفسانیہ کو قبول کرسکین۔ تیسرے قوائے نفسانیہ جس سے مراد قوت محرکہ و قوۃ مدرکہ ہے قوۃ محرکہ کی دو قسمین ہین قوۃ شہوانی و قوۃ غضبانی اور قوۃ مدرکہ کی بھی دو قسمین ہین مدرکۂ ظاہری و مدرکہ باطنی مدرکہ ظاہری کے پانچ اقسام ہین۔ لامسہ ذائقہ۔ شامہ۔ سامعہ۔ باصرہ اور مدرکۂ باطنی کے بھی پانچ اقسام ہین۔ حس مشترک۔ خیال۔ واہمہ۔ حافظہ متصرفہ۔ یہ بارہ قوائے نفسانیہ ہر حیوان کامل الخلقت مین موجود ہین انکی تحقیق و تصریح آئندہ باب مین جہان خلقت انسانکا ذکر ہوگا بیان کیجائیگی۔

فصل سوم قوۃ محرکہ کا بیان

واضح ہو کہ قوۃ محرکہ سے مراد وہ قوۃ ہے کہ مبدء و سبب منتقل ہونے اعضا کی ہوتی ہے ایک جانب سے دوسری جانب بہ توسط و امداد عضلہ (رگ باریک) و عصبہ (رگ قوی) بروجہ ارادہ و اختیار اور حرکت اختیاری سے مراد وہ حرکت ہے جو جسم سے پیدا ہو اسطرح پر کہ وہ جسم قادر اُس حرکت کے

کرنے اور نہ کرنے پر۔

پس حرکت شہوانی سے مراد یہ ہے کہ جسم ایسی چیز کو طلب کرے جس سے اُسکو لذت و نفع حاصل ہو بہ سبب اسکے کہ اُس چیز مین لذۃ و نفع کو جسم نے ادراک کیا ہے اور حرکت غضبانی سے مراد یہ ہے کہ جسم ایسی چیز کو اپنے سے دفع کرے جو اُسکو مکروہ و بد معلوم ہو یا اُس چیز پر غلبہ حاصل کرنا چاہے جو اُسکو مضر و نقصان رسان معلوم ہو بہ سبب اسکے کہ اُس چیز مین کراہت و مضرت کو اُسنے ادراک کیا ہے۔

فصل چہارم بیان قوائے مدرکۂ ظاہری

قوۃ مدرکۂ ظاہری کے پانچ اقسام جو سابقًا بیان ہوے اُنکو حواس ظاہری کہتے ہین انمین سے لامسہ وہ حس ہے کہ کوئی حیوان اُس سے خالی نہین یہانتک کہ وہ چھوٹے چھوٹے کیڑے جو خردبین سے دیکھے جاتے ہین اُنمین سواے حس لمس کے دوسری حس نہین اس قوۃ سے مراد یہ ہے کہ عضاء حیوانی کیفیت حرارت و برودت و رطوبت و یبوست اور ملائمت و خشونت و ثقل و خفت کو دریافت کرتے ہین جبکہ دوسرا جسم انکے جسم سے ملاقی و مماس ہوتا ہے قوۃ ذائقہ وہ ہے جس سے حیوان کسی چیز کے طعم کو دریافت کرتا ہے اور اقسام طعم کے سابقًا بحث معدنیات مین بیان ہو چکے ہین قوۃ شامہ وہ ہے جس سے حیوان اشیا کی بو کو معلوم کرتا ہے قوۃ سامعہ وہ ہے کہ حیوان اُسکے ذریعہ سے آوازون کو ادراک کرتا ہے قوۃ باصرہ وہ ہے کہ حیوان اُسکے ذریعہ سے روشنی و تیرگی اور رنگون کو معلوم کرتا ہے۔

فصل پنجم بیان قوائے مدرکۂ باطنی

واضح ہو کہ حس مشترک وہ قوت ہے جس سے حیوان ہر چیز کی صورت کو حاصل کرتا ہے اور صورت سے مراد وہ چیز ہے جو حس ظاہری سے دریافت ہو پس مثال اسکے حوض کی ہے اور حواس خمسۂ ظاہری گویا کہ پانچ نالیان اس حوض کی ہین کہ جو چیز اُنسے آتی ہے وہ حس مشترک مین داخل ہوجاتی ہے خیال وہ قوت ہے جو حس مشترک کی حاصل کردہ چیزون کی حفاظت کرتی ہے واہمہ وہ قوت ہے جس سے حیوان معنے جزئیہ کا ادراک کرتا ہے اور مراد معنی جزئیہ سے وہ اشیاء ہین جو حواس ظاہری سے دریافت نہو سکین مثلاً ادراک الفت و نفرت کا یا پہچان لینا جانور کا شب تاریک مین اپنے بچہ کو یا بھاگنا موش کا گربہ سے اگرچہ گربہ کو اُسنے کبھی نہ دیکھا ہو۔ حافظہ وہ قوۃ ہے کہ واہمہ کی حاصل کی ہوی چیزون کی حفاظت کرتی ہے۔ متصرفہ وہ قوت ہے کہ نفس حیوانی اُسکے ذریعہ سے اُن چیزون کو صرف کرتا ہے جو خزانۂ خیال و خزانۂ حافظہ مین جمع ہین یا یہ کہ اُن دونون کو ترکیب دیتی ہے مثلاً صورت حیوانی خیال مین تھی اور معنی الفت کے حافظہ مین محفوظ تھے دونون کو متصرفہ ترکیب دیتی ہے لہذا ایک حیوان دوسرے حیوان کو اپنا دوست جانتا ہے یا دشمن۔

باب ششم بیان پیدایش انسان اربعہ عناصر و تاثیر افلاک و انجم سے

اس باب مین کیفیت پیدائش آدم مادران عناصر و پدران افلاک و انجم سے اور اُسکی قوتون عقلون اور حالتون کا بیان کیا جائیگا اور وہ نکات و اسرار ذکر کئے جائینگے جنکے اصول کتب حکما مین بطور رمز و اختصار کے مذکور ہین پس صاحبان فہم وطالبان علم ان مطالب کو نظر غائر سے دیکھین تاکہ روحانی لذت حاصل کرسکین۔

اس باب مین چہاردہ فصلین ہین

فصل اوّل بیان چند مقدّمات کا نسبت پیدائش انسان بے مادر وپدر

واضح ہو کہ مقصود اصلی طبایع عناصر و افلاک و انجم سے وجود آدم ہے چنانچہ حکمانے بطریق رمز یہ کہا ہے کہ جو مزاج اعتدال سے قریب ہوگا وہ مستحق ہوگا کہ نفس اشرف اُس سے متعلق کیا جائے بمتدیان کو تاہین کے عقول اس مطلب پر ذرہ مشکل سے پہونچین گے اگرچہ یہ مضمون سابقًا بالاختصار بیان کیا گیا مگراب دوسرے طریقہ سے اسکی تحقیق کیجائیگی مگر اُسکے سمجھنے کے واسطے اولاً ان چند الفاظ و اصطلاحات کے معنی سمجھنا چاہیئے جو کہ انبیاؑ و حکما کے کلام مین مذکور ہین مثلاً لفظ عقل کل۔ نفس کل طبیعت۔ قوّہ۔ صورت نوعیہ۔ حرارت غریزی۔ نفس ارضی مزاج۔ بدن۔ روح۔ نفس ناطقہ۔ نفس قدسی۔

لہذا اس فصل مین چند مضامین ہین

پہلا مضمون بیان معنی عقل کل و نفس کل و صورۃ نوعیہ و قوۃ و طبیعت و طبع

واضح ہو کہ عقل کُل سے مراد وہ امر معقول (عقل مین لایا گیا) ہے کہ ہر چیز کا وجود اُسکے وجود سے ہو اور تمام اشیا کی ہستی تفصیل اسکے وجود کی ظہور کی ہو اور نفس کل وہ چیز ہے جسکی صورت معقولہ خارجیہ کو عقل سے تعبیر کرتے ہین یعنی مراد اُس سے تعین عقل ہے اور اُسی سے صورت نوعیہ ہر موجود کی مراد لیتے ہین اور صورت نوعیہ سے مراد وہ جوہر ہے کہ جسم مین مبدء و سبب آثار و کیفیات مخصوصہ جسم کا ہو چنانچہ حکما نے اسی کو نفس بھی کہا ہے یہ صورت نوعیہ مقدم ہے صورت جسمیہ پر چنانچہ اولاً یہی اُس مادہ مین حلول کرتی ہے جسکو ہیولا کہتے ہین اور اُسکے سبب سے صورت جسمیہ پیدا ہوتی ہے اور لفظ قوۃ سے مراد وہ خاصیت ہے جو کہ ہر جسم مین پائی جاتی ہی وہ فی الاصل جسم نہین مگر مبدء و سبب اُسکا ہوتی ہی کہ ہمیشہ اُس جسم سی جس سی اُسکا تعلق ہی فعال مخصوصہ صادر ہوتے ہین مثلاً وہ خاصیت جو آگ مین ہی جس سے ہمیشہ اُسکا فعل جلانیکا صادر ہوا کرتا ہی یہ قوۃ کبھی تو صورت نوعیہ ہوتی ہی اور کبھی ایک کیفیت منجملہ کیفیات کے اور طبیعت سے مراد وہ قوۃ ہے جو جسم مین موجود ہو اُسکا فعل ایک ہی طریقہ پر ہوتا ہی اور جو فعل اُس سے صادر ہوتا ہے اُسکا شعور خود اُسکو نہین ہوتا جیسا کہ طبیعت آتش کی مقتضی حرارت ہے مگر اُسکو اس حرارت کا شعور و ادراک نہین ہوتا اور ہمیشہ اُس سے ایک ہی فعل صادر ہوگا یعنے جلانا اور لفظ طبع سے مراد طبیعت ہے جسکے معنے بیان کئے گئے ۔ خلاصہ یہ کہ طبیعت قوۃ طبع

صورت نوعیہ کے معنے قریب قریب ایک ہی ہین یعنے وہ جوہر جو جسم مین پایا جاتا ہے اور اُسکو ایک نوع پر کر دیتا ہے لہذا اس لحاظ سے اُسکو صورت نوعیہ کہتے ہین اور اس لحاظ سے کہ وہ جوہر مبدء ہر فعل کا ہوتا ہے لہذا اسکو قوت و طبیعت سے تعبیر کرتے ہین۔

دوسرا مضمون بیان معنی نفس ارضی و حرارت عزیزی و مزاج و بدن

واضح ہو کہ کسی چیز کے کمال سے مراد وہ امر ہے کہ تمامی انواع اُس چیز کے اُسمین حاصل ہون یہ دو قسم پر ہے۔ کمال اول و کمال دوم۔ کمال اول وہ ہے کہ اُس مین جملہ انواع اُس چیز کے پاے جائین وہی صورت نوعیہ ہے اور کمال دوم سے مراد وہ عوارض و لواحق ہین جو کسی نوع کے واسطے خاص طور پر لازم ہون مثلاً ضحک انسان کے لیے۔ پس نفس ارضی اصطلاح مین مخصوص ہے صورت نوعیہ نبات و حیوان و انسان کے لیے مگر واقع مین معدنیات کے لیئے بھی نفس ارضی کہہ سکتے ہین اور جب محض لفظ النفس کا بلا قید ہو تو صورت نوعیہ بہ نسبت عناصر و افلاک بھی کہی جا سکتی ہے اور حرارت غریزی و رطوبت غریزی اصطلاح مین بولتے ہین مگر برودت غریزی و یبوست غریزی نہین بولتے کیونکہ غریزہ کے معنی طبیعۃ کے ہین پس حرارت ایک ایسا آلہ طبیعت کا ہے جسکے ذریعہ سے صدور افعال کا ہوتا ہے اور رطوبت اُس حرارت کا مرکب ہے لہذا وہ حرارت کی حامل ہے برخلاف برودت و یبوست کے کہ یہ نہ تو آلہ ہین

مرکب پس اسی سبب سے حرارت و رطوبت کی نسبت غریزی کی جانب دیجاتی ہے اور مراد اُس سے وہ حرارت ہے جوکہ تمام بدن مین ساری ہوتی ہے اور قواے بدنیہ کی خادم ہوتی ہے یعنی جو فعل طبعی جسم مین واقع ہوتا ہے وہ اسی حرارت غریزی کے سبب سے ہوتا ہے جالینوس کی راے یہ ہے کہ یہ حرارت وہی حرارت عنصری ہے جو ترکیب عناصر سے بدن مین آئی مگر ارسطو کا قول ہے کہ یہ دوسری حرارت ہے جو بعد تعلق نفس کے عالم بالا سے بدن مین فائض ہوتی ہے اور مزاج سے مراد وہ کیفیت خاصہ ہے جو بعد امتزاج عناصر کے پیدا ہوتی ہے جیساکہ بات معدنیات مین بیان کیا گیا اور بدن وجسد وہیکل اوس جسم محسوس کو کہتے ہین کہ تمام اعضاء واجزا کے ساتھ یکجا معلوم ہو۔

تیسرا مضمون بیان مین معنے روح ونفس ناطقہ ونفس قدسی

واضح ہو کہ مراد روح سے وہ جسم لطیف بخاری ہے جوکہ اخلاط لطیفہ سے پیدا ہوتا ہے جسطرح سے اعضا اخلاط کثیفہ سے پیدا ہوتے ہین اور اخلاط سے مراد خون صفرا۔ سودا۔ بلغم ہے جنکو اخلاط اربع کہتے ہین مقام روح کا جانب چپ جوف قلب مین ہے اور چونکہ یہ امر مقرر ہے کہ مراتب اشیاء کے تین ہین اعلیٰ۔ وادنیٰ۔ واوسط۔ پس اس جسم لطیف بخاری کے صفت لطافت مین تین مرتبہ ہین۔ اوران مراتب کے لحاظ سے تین قسمین روح کی قرار پائی ہین۔ روح نفسانی۔ روح طبعی۔ روح حیوانی۔

اوّل روح نفسانی سے مراد وہ بہت لطیف حصہ روح کا ہے جو دل سے متصاعد ہو کر دماغ مین پہونچتا ہے اور منشاء (جگہ پیدا ہونے) حواس کا

ہوتا ہے جسکی تصریح حواس کے ذکر مین ہوگی۔

دوسرے روح طبعی سے مراد وہ کثیف ترین حصہ روح کا ہے جو دل سے اوترکر جگر وانثیین مین آتا ہے اور منشاء افعال طبعیہ کا ہوتا ہے یعنے تغذیہ وتنمیہ وتولید مثل۔ جسکی تفصیل بحث نباتات مین ہوچکی۔

تیسرے روح حیوانی سے مراد وہ اجزا ارواح ہین جو لطافت مین اوسط درجہ پر ہین اور وہ دل کے بائین جانب کی کاواکی مین قرار لیتے ہین یہی مادہ تنفس کا بذریعہ شش (پھیپھڑا) کے ہوتا ہے اور چونکہ بنیاد سانس لینےکی روح حیوانی ہے لہذا ہوا کا نفع وضرر خصوصًا جسم انسان مین بہ نسبت اور چیزون کے زیادہ اثر پہونچاتا ہے نفس ناطقہ یا نفس انسانی سے مراد صورت نوعیہ انسانی ہے اور وہ بواسطۂ انتہاء درجۂ اعتدال کے جو کہ اجزاء عناصر مین حاصل ہوا پیدا ہوتا ہے اور مادہ عنصری سے متعلق ہوجاتا ہے اسی نفس انسانی کو نفس ناطقہ اسوجہ سے کہتے ہین کہ اُسکے مشہور ترین افعال مین صفت نطق ہے اگرچہ وہ منشاء دیگر افعال کا بھی ہوتا ہے جنکا ذکر آئندہ ہوگا۔

نفس قدسی سے مراد وہ نفس ناطقہ ہے کہ درجہ کمال دانش وادراکات عقلیہ پر پہونچ گیا ہو مثلاً نفوس انبیا وحکما جنکی تصریح آئندہ ہوگی۔

فصل دوم بیان کیفیت پیدائش نوع انسان ابتداء حال مین بلا توالد

اس فصل مین چند مضامین ہین

پہلا مضمون درجۂ جمادی سے مرتبہ انسانیت پر پہونچنا

واضح ہو کہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلان شئے نے ترقی کی تو مراد اُس سے یہی ہوتی ہے کہ اس سے پیشتر وہ چیز کم درجہ پر تھی یعنی بہ نسبت اس حالت کے جو کہ اب اسمین پائی جاتی ہے پہلے کمتر تھی پس فی الاصل یہی صورت نوعیہ انسانی ایک وقت حالت جمادی و معدنی رکھتی تھی اسکے بعد ترقی کر کے حالت نباتی پیدا کی پھر مزید ترقی کر کے حالت حیوانی حاصل کی اور اب اعلیٰ درجہ کی ترقی کر کے مرتبہ انسانیت پر پہونچی یعنی وہی صورت نوعیہ معدنی صورت نوعیہ نباتی ہو گئی اور پھر دوبارہ صورت نوعیہ حیوانی ہو گئی اور سہ بارہ وہی صورت نوعیہ انسانی ہوی کیونکہ صورت نوعیہ ان چار مراتب کی انھین مادون سے متعلق ہوتی ہے پس ظاہر ہے کہ انقلاب صورت نوعیہ کا بدون مادہ کے ممکن نہین اور نیز مادہ کے ساتھ بھی انقلاب ممکن نہین کیونکہ کوئی مادہ بدون تعین خارجی کے وجود نہین رکھتا اور جب تک ایک تعین اُسکے لیے ہو ممکن نہین کہ دوسرا تعین قبول کرے مثلاً صورت نوعیہ معدنی اُسوقت وجود پاتی ہے جبکہ عناصر باہم امتزاج پاکر ایک خاص مزاج پیدا کرتے ہین اور پھر صورت معدنی قبول کرتے ہین لہذا جب تک وہ خاص مزاج باقی رہے گا اسوقت تک وہ صورت معدنی بھی باقی رہے گی اور جب وہ مزاج خاص فنا ہو جائیگا تو وہ صورت نوعیہ معدنی بھی باقی نرہیگی لہذا یہ ممکن ہے کہ صورت نوعیہ معدنی صورت نوعیہ نباتی ہو جاے بلکہ حالت معدنی سے ترقی کر کے درجہ انسانیت پر پہونچنا ہے اسی طرح ہوتا ہے کہ جب بحسب ارادہ مسبب الاسباب

حرکات سماویہ عناصر مین باہم امتزاج پیدا کرتے ہین اور انکا اعتدال اس مرتبہ پر پہونچتا ہے کہ ایسا مزاج حاصل کرین جس سے صورت معدنی پیدا ہوسکے تو قبل پیدا ہونے مزاج وصورت کے تاثیرات فلکی سے اُس اعتدال مین ترقی ہوتی ہے اور اس قابل ہوتا ہے کہ اُس مین وہ مزاج حاصل ہوتا ہے جو کہ لائق پیدایش صورت نباتی ہوسکے پھر تاثیرات فلکی نے اس اعتدال مین مزید ترقی پیدا کی اور اس قابل ہوا کہ اُس مین کیفیت ایسے مزاج کی حاصل ہوتی ہے کہ لائق قبول کرنے صورت نوعیہ ونفس حیوانی کے ہوتا ہے پھر تیسری مرتبہ بواسطہ حرکات فلکیہ وکوکبیہ سے اس پیدا شدہ اعتدال مین ترقی ہوتی ہے اور اس مرتبہ پر پہونچتا ہے کہ اس سے ایسا مزاج پیدا ہو جو کہ قابل قبول صورت نوعیہ انسانی ہوتا ہے تمثیل اسکی محسوسات مین فواکہات ہین کہ ابتداء خلقت سے تا پختگی ہی طور کے ترقیات اُنمین محسوس ہوتے ہین یا کوئی چیز طعام مین سے کہ اُسکی ابتدائی حالت سے تا پختگی و قابلیت خورش متواتر اعتدال مین تغییر وترقی سے کیا حالت آخر مین حاصل ہوتی ہے۔ پس جب مدارج ترقی مقرر ہوگئے تو جاننا چاہیئے کہ مقام امتزاج وآمیزش اضداد عناصر کا کرہ زمین ہے لہذا یہ اعتدال چہارم جسوقت پیدا ہوتا ہے۔ تو امتزاج عناصر سے اسی کرہ زمین پر مدت مناسبہ مین باقتضاء اُس حکمت کے جو اس اعتدال مین واقع ہوئی ہی خاک تیرہ سے جسم متحرک بصورت انسان بے مادر وپدر حیوانی پیدا ہوتا ہے۔ اسی اعتدال چہارم مین جو کہ بمنزلہ نطفہ کے ہے جو تھے مہینے مین اگر آباء علوی کی قوۃ ماثرہ اُمہات سفلی کے قوۃ سے زیادہ ہے تو وہ مخلوق یعنے انسان جو پیدا ہوتا ہے وہ مذکر ہوتا ہے اور اپنی مونث مین جو کہ اُسی کی نوع سے ہو اپنا اثر پہونچانے کے لیئے بمنزلہ اپنے آباء علوی کے ہوتا ہے کیونکہ طبیعت اسکی مقتضی ہے کہ نر اپنے مادہ کو مغلوب کرکے اپنا اثر اسمین پہونچاے چنانچہ یہی مفہوم اَلرِّجَالُ قَوّٰامُوْنَ عَلَی النِّسَاءِ

سے منکشف ہے لیکن اگر اس اعتدال مین اُمہات سفلی کی تاثیر بہ نسبت تاثیر آباء علوی کے زیادہ ہے تو وہ مخلوق مونث ہوتا ہے جسکو زبان سُریانی مین حوا کہتے ہین اور وہ مونث بمنزلہ اپنے امہات سفلی کے اپنے نوع مین مذکر کا اثر قبول کرتی ہے یہ آدم وحواء خاکی پیدا ہو کر مدتون مبہوت ومتحیر رہتے ہین تاوقتیکہ بمصداق آیہ شریفہ وَعَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَالَمْ یَعْلَمْ انکو تعلیم الٰہی نہ حاصل ہو تمام قوائے اور حواس انکے نہایت درجہ فتور مین رہتے ہین۔ کھانے پینے کی جانب کم احتیاج ہوتی ہے اور مدت انکے بقا کی ایک روز دورہ کوکبی ہوتی ہے یعنی وہی ایک دن جسمین کہ پیدا ہوئے اگر اول دن پیدا ہوے تو تمام دن زندگی انکی قائم رہتی ہے اور اگر کچھ حصہ دن کا گذر کر پیدا ہوے تو بمقدار باقی حصہ کے زندگی ہوتی ہے چنانچہ اسکی جانب اشارہ اس آیہ کریمہ مین ہے قَالَ کَمْ لَبِثْتُ قَالَ لَبِثْتُ یَوْمًا اَوْبَعْضَ یَوْمٍ (کہا کہ کسقدر ٹھہرا تو کہا ٹھہرا مین ایک دن یا کچھ حصہ دن کا) اور مقدار اس ایک روز دورہ کوکبی کی ایک ہزار سال متعارف ہین جسکی نسبت آیہ قرآنی مین اشارہ فرمایا گیا ہے۔ اِنَّ یَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ اَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تُوْعَدُوْنَ یعنے بہ تحقیق کہ ایک دن تیرے پروردگار کے نزدیک ہزار سال ہین انمین سے جنکا کہ تم وعدہ کئے گئے ہو۔ یہ آدم وحوا روز پیدائش کے اول وقت نطق نہین کرتے نہ جفت ہوتے ہین بلکہ وسط روز مین اپنے مقاصد کو اشارات سے ادا کرتے ہین اور پھر باہم جفت ہوتے ہین جس سے نسل چلتی ہے۔

دوسرا مضمون بیان اعتدال چہارم جو کہ مرتبہ پیدائش آدم ہے

سابقاً بیان ہوچکا کہ اعتدال عناصر سے مراد یہ نہین کہ اُنکے اجزا مقدار مین برابر ہون کیونکہ یہ تو محال ہے بلکہ یہ مراد ہے کہ قسمت مین برابر ہون مثلاً اسطرح پر کہ کچھ مقدار اجزاء آتش کی کچھ مقدار اجزاء باد و آب و خاک مین آمیزش پاکر پہلا درجہ اعتدال کا حاصل ہوکر قابل مرتبۂ معدنی ہوگیا اسی طرح سے اعتدال چہارم جوکہ آخری درجہ کمال اعتدال کا ہے اُس سے صورت نوعیۂ آدم خاکی کی حاصل ہوتی ہے یہ اعتدال چہارم دورہ فلکی کی ایک مدت معینہ مین حاصل ہوتا ہے جیساکہ نطفہ سے تولد کے واسطے ایک مدت معینہ درمیان چھ اور نو ماہ کے گذرتی ہے اور مدت دورہ فلکی پیدایش آدم خاکی کے واسطے حسب قواعد حکمتہ سات ہزار سال ہے کہ سات روز دورہ سبعہ سیارہ کے ہوتے ہین بعد اسکے تیس ہزار سال یعنے ایک دورۂ ثوابت جوکہ برابر ہے تین سو ہزار سال متعارف کے گذرنے پر تمام کواکب سیارہ کا اجتماع اول درجہ برج حمل مین ہوتا ہے اُسیوقت یہ اعتدال چہارم امتزاج عناصر کا صورت نوعیۂ آدم خاکی کی پیدا کرتا ہے پس اس بنا پر یہ ممکن ہے کہ آدم خاکی جو اس طرح سے پیدا ہو وہ نسل آدم سابق کے لوگونکو دیکھے اور ایک دوسرے کے حال سے مطلع ہو چنانچہ اسی سلسلہ پیدایش آدم کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے کہ حضرت امیر علیہ السلام نے ایک سائل کے جواب مین فرمایا کہ قبل آدم کے آدم تھے یہانتک کہ اپنے ارشاد کیا کہ اگر تو ستر مرتبہ پوچھے گا تو مین یہی کہونگا کہ آدم کے پیشتر آدم تھے۔

تیسرا مضمون ذکر بقاء سلسلہ پیدایش اعتدال چہارم

واضح ہو کہ حکما کا قول یہ ہے کہ عالم اجسام نو تک اعظم سے لیکر تا بہ کرہ خاک ہے اور اثر نفس کل کا بالائے عالم جسمی سے اگر نقطہ فلک اعظم سے متصل ہوتا ہے اور وہان سے فلک ثوابت پر پہونچتا ہے اور وہان سے درجہ بدرجہ کواکب سیارہ تک پہونچکر نقطہ کرہ ارضی سے متصل ہوتا ہے اسی نقطہ کو مرکز عالم و قلب عالم و اصل عالم و وتد الارض و جزو لا یتجزا کہتے ہین اور یہ اثر نفس کل کا جو اس نقطہ سے اگر متصل ہوتا ہے وہ دورۂ فلک اعظم کے ایک ہزار سال تک جو کہ تین سو ساٹھ ہزار سال متعارف ہوے موثر رہتا ہے اور تمام عالم اسی جزو خاک سے فیض حاصل کرتا ہے جس سے نفس کل کا تعلق ہوا ہے اس مدت کے گذرنیکے بعد وہ نقطہ مبدل ہوکر دوسرا نقطۂ خاک اسکا قائمقام ہوکر مرکز عالم ہوتا ہے اور پھر اسی مدت تک قائم رہتا ہے یہان تک کہ اسی طرح سے ہر جزو کو اجزاء خاک کے یہی شرف اثر نفس کل اتصال کا باقتضاء عدل الٰہی حاصل ہو جائے۔ اور ظاہر ہے کہ جب جزو خاک کا عروج و ترقی کرتا ہے تو دوسرا جزو ہبوط کر کے اسکا قائمقام ہو جاتا ہے پس اسیطرح سے اثر نفس کل کا ہمیشہ اس عالم سے متصل رہتا ہے اور یہی وجہ اشرفیت اس عنصر خاکی کی ہے جس سے عجیب و غریب لوگ پیدا ہو چکے جنکے کارنامہ مثل آفتاب کے دنیا کو فیض پہونچا رہے ہین پس اسی تغیر و تبدل مرکز سے مراد اصطلاح شرع مین روز آخرت ہے۔

چوتھا مضمون بیان سبب امتزاج عناصر باہمدگر

جاننا چاہیے کہ مسلمات حکما مین سے یہی ہے کہ آمیزش عناصر کی خاص طریقہ پر بسبب پیدا ہونے اعتدال خاص کا ہوتی ہے اور اعتدال خاص سبب پیدا ہونے مزاج خاص کا ہوتا ہے

اور مزاج خاص سبب پیدا ہونے اور فائض ہونے صورت نوعیہ و نفس خاص کا ہوتا ہے پس سبب پیدا ہونے مرکبات کا آمیزش عناصر ہے جو بے سبب نہین ہوسکتی کیونکہ یہ مسلم ہے کہ ہر ایک عنصر کا مکان طبعی دوسرے عنصر کے مکان طبعی کے خلاف ہے لہذا جب تک ایک عنصر بجبر و قہر اپنے مکان سے نکلکر دوسرے عنصر کے مکان مین داخل نہو اُسوقت تک انکی باہم آمیزش ممکن نہین پس اس آمیزش کے دو سبب حکمانے قرار دئے ہین۔

اوّل وہ چند خاص نسبتین جو عناصر کو فلکیات کے ساتھ پیدا ہوتی ہین مثلاً جب آفتاب کسی حصہ زمین کے بالکل محاذ واقع ہوتا ہے تو وہ حصہ روشن ہوکر شعاع آفتاب کو قبول کرتا ہے لہذا وہ حصہ زمین کا اور جو کچھ کہ وہان ہے گرم ہوجاتا ہے اور گرم ہونے سے یا تو وہ جسم گرم شدہ اوپر کیجانب رجوع کرتا ہے یا تخلخل پاکر حجم اُسکا کم ہوجاتا ہے جیساکہ سابقاً بیان ہوچکا ہے اور یہ دونون امر مقتضی اسکے ہوتے ہین کہ وہ عنصر گرم شدہ بقہر و جبر اپنے مکان طبعی سے باہر آتا ہے لہذا دوسرے عنصر مین آمیزش پاجاتا ہے۔

دوسرا سبب آمیزش عناصر کا وہ امور ہین جو سماویات سے عناصر مین پیدا ہوتے ہین کہ مادہ ہر عنصر کا اس قابل ہوجاتا ہے کہ صورت نوعیہ ہر عنصر کی پہلے خود اپنے مادہ مین اثر کرتی ہے بعدہ دوسرے عنصر کے مادہ مین۔

اور کیفیت آمیزش عناصر کی جس سے اعتدال خاص پیدا ہوا اور بیان حقیقت مزاج و نیز اُسکا نفس سے علٰحدہ ہونا سابقاً بحث معدنیات و نباتات مین مذکور ہوچکا۔

پانچوان مضمون توضیح اس امر کی کہ ہر نفس جامع اپنے بدن کے عناصر کا ہے

بحث نباتات مین یہ بیان کیا گیا ہے کہ نفس علاوہ مزاج کے ہے اور
اُسپر مقدم ہے اور اپنی قوّت سے جامع وحافظ عناصر کا ہے لیکن اس کے
معنو مین اغلاق ہے کیونکہ یہ تو متفق علیہ حکما کا ہے کہ جماد ونبات وحیوان
والنسان مین ہر ایک کا نفس جو اُسکے بدن سے متعلق ہے اُسیکا اثر بدن سے
متعلق ہونیکے بعد ظاہر ہوتا ہے پس ایسی صورت مین اس قول کے کیا معنے
ہوے کہ ہر نفس جمع کنندہ اپنے عناصر کا ہے۔ تحقیق اس مطلب کی یہ ہے کہ
گردش افلاک کے یہ معنی ہین کہ جو چیز حدِ قوت مین ہے یعنے بالقوی اُسکا پیدا ہونا
ممکن ہے وہ حدِ فعل مین آتی ہے یعنے بالفعل پیدا وظاہر ہوجاتی ہے پس جو نفس
کہ اسوقت مثلاً کسی بدن سے متعلق ہوا تو وہ بہ تدریج قوۃ سے فعل مین آئے گا
اور جب بالفعل ظہور اُسکا قریب ہوتا ہے تو اُس ظہور کے لیے جس چیز کا محتاج
ہوتا ہے اُسکو اجزائے عالم سے جذب کر کے جمع کرتا ہے پس اس طرح سے ہر نفس
باعث جمع ہونے اون اجزاءِ عناصر کا ہوتا ہے جو کہ اصل اصول ہر بدن کی ترکیب
کے ہین اور ہر بدن محلّ ظہور اُسی نفس کا ہے۔

پس بحسب اقوال حکما صورت نوعیہ قدیم ہے یعنی خالق جلّ و علےٰ نے
اُسکو نفس کل سے مخصوص کر دیا ہے لہذا وہ ایک ایسا قانون الٰہی ہے جسمین
تغیر نہین اور جو کچھ کہ حادث ہے وہ صورت تشخصیہ ہر نوع کی ہے اور صورت
نوعیہ کے لئے اُسکی صورت شخصیہ سے مخصوص ہونا لازم نہین لہذا یون سمجھنا چاہیے
کہ مثلاً بذر رحم مادر مین نطفہ وعلقہ ومضغہ اور پھر صورت قبول کرنے کے وقت
بدون اپنی صورت نوعیہ کے نہین ہے بلکہ ان حالات مین سے ہر ایک حالت
مین ایک صورت شخصیہ اُسی صورت نوعیہ انسانی کو حاصل ہوتی جاتی ہے
جسکا وجود پہلے سے قایم ہوچکا ہے۔ یہی حالت صورت نوعیہ نباتی کی ہے

بہ نسبت تخم و درخت وثمر کے۔ یعنے اصل صورت نوعیہ نباتی ان مختلف صورتہائے شخصیہ کے ساتھ محسوس ہوتی ہے۔

چھٹا مضمون بیان طریقہ امتزاج عناصر اور نکتۂ عجیب اُنکی نتائج کا

واضح ہو کہ امتزاج عناصر کا اسطور پر ہوتا ہے کہ عنصر آتش عنصر ہوا سے مجاور ہے پس حرارت عنصر آتش کی عنصر ہوا مین داخل ہو کر اُسکے ذریعہ سے عنصر آب و خاک مین جو ایک دوسرے کے مجاور ہین پہونچتی ہے اور اس حرارت کیوجہ سے عنصر آبی کی آمیزش عنصر ہوا مین ہوتی ہے کیونکہ یہ دونون کیفیت رطوبت مین مشارکت رکھتے ہین اس آمیزش سے وہ مولود ظاہر ہوتا ہے جسکو بخار کہتے ہین پھر تاثیر حرارت کی عنصر خاکی مین پہونچتی ہے لہذا اجزاء آتش و خاک مین آمیزش ہوتی ہے کیونکہ کیفیت یبوست مین یہ دونون مشارکت رکھتے ہین اور وہ حصہ ہوا کا جسمین خاک ملی ہوی ہے شدت حرارت سے جو اُسمین پہونچی آگ ہو جاتا ہے کیونکہ اصل مین آتش ہوائے سوزندہ کا نام ہے اور پھر وہ حرارت اُس خاک مین تاثیر کرتی ہے جو کہ ہوا مین شامل ہے پس اس آمیزش سے وہ مولود ظاہر ہوتا ہے جسکو دخان کہتے ہین اور بہ سبب آمیزش آب کے ہوا مین آب اپنے مکان طبعی سے باہر آتا ہے یعنی ہوا اُن اجزاء آبی کو جو کہ گرم ہو گئے ہین اپنے مکان مین جذب کرتی ہے کیونکہ اجزاء آب گرم شدہ مقدار مین کم ہین اور ہوا کی مقدار زیادہ ہے لہذا اُسکی قوت بھی زیادہ ہے اسی طرح بہ سبب آمیزش خاک و آتش کے

خاک اپنے مکان طبعی سے باہر نکلکر آتش کے مکانمین داخل ہوتی ہے
یعنے آتش اُسکو بجبر اپنے مکانمین داخل کرتی ہے کیونکہ اُسکے اجزا زیادہ
ہین لہذا اُنکی قوّت بھی زاید ہے اور اجزاءِ گرم شدہ خاکی مقدار مین کم ہین
بعد اُسکے ہوا کے مکان مین جو کہ ترتیباً بہ نسبت مکان آتش وخاک وآب کے
اوسط درجہ پر ہے اور محل اعتدال سے قریب ہے یہ دونو مولود یعنے بخار
ودخان باہم جفت ہوتے ہین اسطرح پر کہ جو مقدار مین زیادہ ہے وہ اپنے
سے کم کو جذب کرتا ہے تاکہ اُسکو مثل اپنے بنا دے جیسا کہ علم عدد سے یہ مسئلہ
ثابت ہے کہ جذب عدد متحابان مین کثیر کی طرف سے ہوتا ہے اور انجذاب
عدد قلیل کی جانب سے۔ پس بخار ودخان مین ازدواج ہونیکے بعد اربعہ
عناصر آپس مین آمیزش پا جاتے ہین اور اس آمیزش سے اعتدال خاص
بحسب کمی وبیشی اجزاءِ عناصر کے پیدا ہو جاتا ہے اور اس اعتدال خاص سے
ایسا مزاج پیدا ہوتا ہے جو قابل اس ترکیب کے ہو جائے کہ مادّہ اور محل صورت
نوعیہ فرزندان چہارگانہ یعنے معادن ونباتات وحیوانات وانسانکا ہو سکے
اور یہ حرکات عناصر اور اُنکے آثار بتوسط افلاک وکواکب نفس کل کے اثر سے
حاصل ہوتے ہین جو کہ ہمیشہ اُنسے متصل ہے بلکہ تمام عالم اجسام اُسی نفس کل کی
حرکت واثر سے ظاہر ہوا ہے جو کہ صورت عقل کل کی ہے اس مضمون کو سمجھنے
کے بعد اس آیہ وافی ہدایہ کے معنی پر نظر غائر کرنا چاہیے۔ هُوَ الَّذِی
خَلَقَ الْاَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْاَرْضُ وَمِنْ اَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُوْنَ
یعنے وہ ایسا پروردگار ہے جسنے ہر چیز کو جفت پیدا کیا اور اُن چیزون
مین سے جو کہ زمین سے اُوگتی ہین اور اُنکے نفسون مین سے اور اُن
چیزون مین سے جو کہ وہ نہین جانتے ہین۔

ساتوان مضمون احوال عناصر مین چند نکات کا بیان جوکہ اسرار ربوبیّت مین

نکتہ اوّل

واضح ہوکہ جس طرح سے اجسام کی ابتدا جسم کُل سے ہے جسکو فلک اعظم کہتے ہین اسی طرح انتہا اجسام کی خاک ہے جسکو کرۂ زمین کہتے ہین پس خاک ازروے مرتبہ کے مقابلہ مین فلک اعظم کے ہے چنانچہ تمام اثر جو نفس کُل سے اس عالم مین پہونچتا ہے وہ اولاً جسم کُل سے متصل ہوتا ہے اور وہان سے اجزاء عالم مین پہونچتا ہے اور محلّ ظہور اُسکا عنصر خاک واقع ہوا ہے اور انتہائے درجہ مرکبات کا نوع انسان ہے جو سب سے آخر وجود مین آیا ہے یعنے جس طرح اولین مخلوقات عقل کُل ہے اُسی طرح آخرین مخلوقات بشر ہے پس نوع انسان مقابلہ مین عقل کُل کے واقع ہے اسی سبب سے ذات انسانی مرتبہ مین عقل کُل کے مساوی ہے اور حامل ذات انسان کی خاک ہے پس عنصر خاک حامل تمام آثار علویہ وسفلیہ کی ہوی لہٰذا یہی وجہ اسکی اشرفیت کی ہے۔

نکتۂ دوم

واضح ہوکہ بازگشت ان چار عناصر کی دو عنصر کی جانب ہے ایک عنصر آتش جسکی ذات مین کیفیت حرارت کی لازم ہے دوسرے عنصر خاک جسکی ذات مین

کیفیت برودت کی لازم ہے پس کیفیات چہارگانہ مین سے یہ دو کیفیتین اصل ہین کیونکہ کیفیت حرارت سے کیفیت یبوست ظاہر ہوتی ہے اور کیفیت برودت سے کیفیت رطوبت پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ جب حرارت ذاتی آتش کی خاک کی برودت ذاتی مین اثر کرتی ہے تو عنصر آب پیدا ہوتا ہے لہذا آب اصل مین خاکِ گداختہ ہے جسمین دو کیفیتین برودت و رطوبت کی پیدا ہو جاتی ہین اور جب برودت ذاتی خاک کی حرارت ذاتی مین آتش کے اثر کرتی ہے تو عنصر ہوا پیدا ہو جاتا ہے لہذا ہوا اصل مین آتش خنک شدہ ہے جسمین دو کیفیتین حرارت و رطوبت کی لازم ہو جاتی ہین پس اس بنا بر عنصر خاک جسم ساکن ہو کر اسفل مین رہا کیونکہ برودت مقتضی سکون کی ہے اور عنصر آتش نفس مجسّم متحرک بہ حرکت مستقیم ہو کر بالائے خاک ہو گیا کیونکہ حرارت مقتضی حرکت کی ہے اور یہ نفس و جسم عقل فعال سے پیدا ہوے جو کہ مدبر اس عالم کی ہے جیسا کہ سابقاً ذکر ہو چکا ہے۔

تیسری فصل بیان پیدائش انسان بذریعہ توالد

واضح ہو کہ اعتدال چہارگانہ سے پیدائش معدنیات و نباتات و حیوانات و انسان کی ابتداءِ فطرت و اوّل خلقت مین ہوتی ہے۔ مگر بعد ان جملہ انواع کے پیدا ہو جانیکے آئندہ تولید انکی دوسرے طریقہ پر ہوتی ہے یعنی نباتات مین بذریعہ تخم اور حیوانات مین بذریعۂ نطفہ تولید مثل ہوتی ہے اور وہی اصلی مادہ ہر نوع کا سبب تولید مثل کا ہوتا ہے بشرطیکہ آفات سے محفوظ رہے پس نباتات زمین سے اور حیوانات رحم سے تربیت مخصوصہ حاصل کرتے ہین معدنیات مین بھی تولید مثل کی قوت ہے مگر کمتر کیونکہ بخارات کا معدنیات سے پیدا ہو کر بلند ہونا

اور برودت سے منعقد ہوکر اصلی مادہ کی صورت مین گرنا جیساکہ بحث خلقت علقہ مین بیان کیا گیا اتفاقیہ ہوتا ہے۔

اس فصل مین چند مضامین ہین

پہلا مضمون پیدائش جنین

واضح ہو کہ کل حیوانات مین جب تک بچہ مان کے شکم مین ہے اُسکو جنین کہتے ہین اور خون بلغم صفرا وسودا کو اخلاط اربعہ یا کیموسات چہارگانہ کہتے ہین انھین سے جنین کی خلقت ہوتی ہے اور یہ اخلاط چہارگانہ عناصر سے پیدا ہوتے ہین اسطرحپر کہ اولاً غذا جب موُنھ مین گئی تو مضغ کرنے سے کچھ نضج اُسمین پیدا ہوا اور معدہ مین جاکر اُسکی حرارت سے خوب پختہ ہوکر منہضم ہوجاتی ہے یعنی تغیر پاکر اس قابل ہوجاتی ہے کہ حیوان کا جزو بدن ہوجائے۔ اسیکو ہضم اول کہتے ہین پس غذا نضج پاکر مثل کشکاب (آش جو) کے غلیظ ہوجاتی ہے جسکو کیلوس کہتے ہین یہ کیلوس معدہ سے اوتر کر اُن باریک رگون مین آتا ہے جو کہ جگر سے ملی ہوی ہین انکو ماساریقا کہتے ہین اور پھر اُن رگون سے چھن کر جو حصہ لطیف ہوتا ہے وہ تمام رگہاے جگر مین متفرق ہوجاتا ہے اسیکو کیموس کہتے ہین اور جو حصہ کثیف رہ گیا وہ امعا (رودہ) مین ہوکر طبیعت کے فعل سے بطور فضلہ یعنے براز کے دفع ہوجاتا ہے پھر کیموس جگر کی حرارت سے دوبارہ وہان پکتا ہے لہذا اُسکو ہضم دوم کہتے ہین اُسمین جو اجزا لطیف ہین اُنھون نے اگر اعتدال سے زیادہ حرارت کو قبول کرلیا تو وہی صفرا ہوگئے اور اگر حرارت کو حد اعتدال پر قبول کیا تو خون ہوگئے اور جو اجزا کیموس کے کثیف ہین اُنھون نے اگر تھوڑی حرارت قبول کی

اور خام رہ گئے تو وہ بلغم ہے اور اگر حرارت کو اعتدال سے زائد قبول کیا تو وہ سودا ہوتا ہے اور جگر کیموس کے پختہ کرنے مین یا معتدل ہے یا غیر معتدل اگر اعتدال کے ساتھ کام کرتا ہے تو یہ کیموسات چہارگانہ جو پیدا ہوتے ہین انکو اخلاط طبعی کہتے ہین لیکن اگر اعتدال کے ساتھ کام نہین کرتا تو جو اخلاط پیدا ہوتے ہین انکو کیموسات غیر طبعی کہتے ہین۔

پس مادہ خون طبعی کا غذاہاے معتدل سے پیدا ہوتا ہے اور مادہ صفراے طبعی کا غذاہاے لطیف یابس سے اور مادہ بلغم طبعی کا غذاہاے غلیظ و مرطوب سے اور مادہ سوداے طبعی کا غذاہاے غلیظہ خشک سے پیدا ہوتا ہے۔ بعد اسکے سلطان طبیعت اس خون حاصل کردہ جگر کو اعضا پر تقسیم کرتا ہے تاکہ انکی غذا ہو اور ہضم دوم مین جو جزو کیموس کا قابل غذا نہین ہوتا وہ جگر سے گردہ مین اور وہانسے مثانہ مین پہونچکر براہ احلیل دفع ہوتا ہے اس فضلہ کو بول کہتے ہین اور کچھ حصہ اسکا سپرز (پتہ) مین مخزون رہتا ہے اور وہ معدہ مین مترشح ہوکر طلب غذائی کیفیت یعنے بھوکھ پیدا کرتا ہے اور کچھ حصہ سودا کا معدہ مین گرتا ہے جسکے سبب سے عضلہ مخرج مین خلش پیدا ہوتی ہے اور حیوان محسوس کرتا ہے کہ وقت دفع کرنے فضلہ کا آیا۔ ان اخلاط اربعہ کا وہ حصہ جو انثیین مین آتا ہے وہ انکے دو غدودون جمع ہوتا ہے یہی نطفہ ہے جس سے تولید مثل اسوقت ہوتی ہے جبکہ نر ومادہ کا نطفہ رحم مین یکجا ہوکر آمیزش پاتا ہے اور جو حصہ اخلاط کا ثدیین مین بھیجا گیا وہ شیر ہوکر غذاء مولود ہوتا ہے۔

دوسرا مضمون بیان حالات نطفہ

واضح ہو کہ جب نر و مادہ کا نطفہ رحم مین جمع ہوتا ہے تو رحم اُسکو احاطہ کر لیتا ہے اور وہ قوۃ نفسانی و طبعی و حیوانی کی جو نر کے نطفہ مین موجود ہے جاگزین ہو کر مستعد عمل ہوتی ہے لہذا چہ حالتین نطفہ مین پیدا ہوتی ہین۔

پہلی حالت یہ ہے کہ اس قوۃ مذکورہ بالا سے نطفہ مین غلیان پیدا ہوتا ہے۔ یہانتک کہ حرکت کرنے سے وہ قابل قبول ارواح سہ گانہ ہو جاتا ہے اور اس غلیان سے چار نفخہ پیدا ہوتے ہین۔ نفخہ اول سطح ظاہری پر نطفہ کے محیط ہو کر ایک پردہ ہو جاتا ہے جسکے اندر نطفہ قرار لیتا ہے تاکہ اُسکی حرارت غریزی محفوظ رہے جیساکہ تخم مرغ مین زردی کے اوپر ایک باریک پردہ محسوس ہوتا ہے اُس کو غشاء عرفی کہتے ہین۔

نفخہ دوم نیچے کیجانب متوجہ ہو کر نطفہ کی داہنی جانب کی رطوبت کے وسط مین شکل مخروطی پیدا کرتا ہے یعنی ایک سرا اُسکا مدوّر اور دوسرا باریک ہوتا ہے یہی مقام قلب ہوتا ہے۔ تیسرا اور چوتھا نفخہ پہلے ہی نفخہ کے ساتھ ظاہر ہو کر ایک تو جانب بالا رجوع کرتا ہے جو کہ موضع دماغ ہوتا ہے۔ اور دوسرا جانب راست متوجہ ہو کر محل جگر ہوتا ہے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ نطفہ مین چند نقطہ خون طمث کے پیدا ہوتے ہین اور اُسکے اندر بڑھتے جاتی ہین اور جو پردہ (جھلّی) اُسکے اوپر ہے اُسمین چند سوراخ پیدا ہو کر اُنکی راہ سے خون طمث یعنے خون حیوانی اُن چند مقامات پر پہونچتا ہے جو کہ حالت اوّل مین معیّن ہو چکے ہین یعنی دل و دماغ و جگر اور اسی حالت مین شکل سُرہ کی جو کہ مقام ناف ہے قائم ہوتا ہے۔

تیسری حالت یہ ہے کہ نطفہ بصورت علقہ یعنے خون منجمد کے ہو جاتا ہے۔

چوتھی حالت یہ ہے کہ نطفہ بصورت مضغہ یعنے پارچہ گوشت کے ہو جاتی ہے

اور اس حالت مین اعضاء رئیسہ یعنی دل و دماغ وجگر ایک دوسرے سے جدا جدا امتیاز پاتے ہین اور خون حیوانی رحم مین سرایت کرتا ہے اور رحم سے اس مضغہ پر مترشح ہوتا ہے۔

پانچوین حالت یہ ہے کہ کل اعضاء پورے ہوکر ایک دوسرے سے جدا ہوجاتی ہین اور روح حیوانی کا تعلق جنین سے ہوتا ہے اور مزاج نر و مادے کا اعضاء جسم پر فائز ہوتا ہے۔

چھٹی حالت یہ ہے کہ نہایت باریک رگ وپے سے جو کہ اصل ہین عروق واعضا پیدا ہوتے ہین اور خط وخال بدنین ظاہر ہوتے ہین اور خلقت جنین کی تمام ہوجاتی ہے۔

واضح ہو کہ ابتدائی دو حالتون کا نام امشاج ہے پس جنین تمام الخلقت ہونیکے بعد غذا و ہواء اندک پر جو کہ رحم مین ہے قناعت نہین کرتا نہ وہ اُسکے لیے کافی ہوسکتی ہے لہذا باقتضاء حرکت طبعی باہر انیکی جانب میل کرتا ہے اور رحم اس ارادہ مین اُسکا معاون ہوکر وسیع ہوجاتا ہے پردے درمیان کے جنین کی قوت سے شق ہوجاتے ہین اور رطوبات مذلقہ کے ساتھ سر کیجانب سے باہر آتا ہے۔ اور جسوقت جنین رحم مین رہتا ہے تو اُسکی صورت یہ ہوتی ہے کہ منھ اُسکا زانو پر اسطرح رہتا ہے کہ بینی درمیانین دونون زانوکے اور انکھین زانوکے اوپر اور دونون ہاتھون کو دونون زانو پر رکھے ہوے اور زانو کو اپنی طرف کھینچے ہوے اسطرح پر کہ گویا زانو پر سوار ہے رخ جنین کا مانکی پشت کیجانب ہوتا ہے تاکہ قلب جنین پر کوی صدمہ نہ پہونچ سکے الغرض اسی حالت خلقت کیجانب آیہ وافی ہدایہ مین حضرت عزاسمہ اشارہ فرماکر ہر دو عنوان خلقت کو ظاہر فرماتا ہے اور خود اپنی صناعی کی مدح آخر آیہ مین فرماتا ہے

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظٰمًا فَكَسَوْنَا الْعِظٰمَ لَحْمًا ثُمَّ اَنْشَاْنٰهُ خَلْقًا اٰخَرَ فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ یعنے بدرستیکہ پیدا کیا ہمنے آدمی کو اُس نطفہ سے جسکا خلاصہ ابتداءً مٹی سے بنایا گیا تھا پھر مقرر کیا ہمنے خلقت اُسکی نسل کی نطفہ سے جو کہ قرار پاتا ہے ایک مقام مضبوط بارکش مین پس بنا دیتے ہین ہم اُس نطفہ سفید کو ٹکڑا خون منجمد کا پھر اُس خون منجمد کو گوشت کا ٹکڑا بنا دیتے ہین پھر پیدا کر دیتے ہین ہم اُس گوشت مین ھڈیان یہانتک کہ جب وہ مضبوط ہوگئین تو اُن پر رگون اور پٹھون کو پیدا کرکے کچھ گوشت پنہا دیا پھر ہم اُسمین روح پھونک کر دوسری خلقت قائم کرتے ہین کہ وہ زندہ ہو جاتا ہے پس کیا بزرگ ہے شان اُس خالق کی جو صناعی مین افضل واحسن ہے۔

تیسرا مضمون بیان سبب نر و مادہ ہونیکا

واضح ہو کہ مولود کا نر و مادہ اور اپنے مان باپ یا غیر سے مشابہ ہونیکی وجہ حکمانے یہ قرار دی ہے کہ حرارت رحم یا حرارت نطفہ یا دونون کی حرارت نر ہونے کا سبب ہوتی ہے اور اسی طرح پر برودت مادہ ہونیکی باعث ہوتی ہے اور یہی وجہ پدر و مادر سے مشابہت کی قرار دیتے ہین یعنے نطفہ اگر مادہ پدری کو زیادہ قبول کرتا ہے تو مولود مذکر ہوتا ہے اور اگر مادہ مادری کو زیادہ قبول کرتا ہے تو مونث ہوتا ہے یا بعض عضو مین مادہ پدری اور بعض مین

مادہ مادری زیادہ اثر پیدا کرتا ہے تو مولود کے اعضا مین دونونکی مشابہت شریک ہوتی ہے یا بحسب اسباب جزئیہ ارضیہ وسماویہ کے دونون مین سے کسی کی بھی مشابہت کو قبول نہین کرتا اور وجہ توام ہونیکی زیادتی نطفہ کی ہے کہ رحم مین اُسکے دو یا زیادہ حصہ ہو جاتے ہین مگر اصل یہ ہے کہ اختلاف صورت کی کوئی وجہ مستحکم تر اس سے زیادہ نہین جیسا کہ اس آیۃ شریفہ سے ظاہر ہے هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ یعنے وہ ایسا پروردگار ہے کہ جسطرح پر چاہتا ہے تمھاری صورتین شکم ہاے مادران مین بنا دیتا ہے نہین ہے کوئی خدا مگر وہی اللہ جو کہ بزرگ و دانا ہے۔

فصل چہارم بیان چند مسائل کا متعلق اُن بارہ قوتون سے کے جو تمام حیوانات مین مشترک ہین

اسمین چند مضامین ہین

پہلا مضمون قوتہاے محرکہ کا بیان

واضح ہو کہ سابقا باب تولید حیوانات مین ذکر ہو چکا ہے کہ ہر حیوان مین جو کہ تمام الخلقت ہو بارہ قوتین ہوتی ہین دو محرکہ اور دس مدرکہ اور مختصر طور پر انکی صراحت بھی کی گئی اب یہ جاننا چاہیے کہ وہ تین قوتین معہ آٹھ خادم کے جو نباتات مین ہونا بیان کی گئین وہ معہ ان بارہ قوتون کے جو حیوانات مین

عموماً پائی جاتی ہین یہ سب انسانمین بھی موجود ہین پس ان بارہ قواسے حیوانیہ کا ذکر کیا جاتا ہے کہ دو قوتہائے محرکہ مین سے ایک کو قوت شہوانی اور دوسری کو قوت غضبانی کہتے ہین تصریح اسکی یہ ہے کہ حرکت اختیاری وہ ہے جو کسی جسم سے پیدا ہو اس طریقہ پر کہ اُس حرکت کا کرنا اور نہ کرنا اُس جسم کے اختیار مین ہو اور وجہ حرکت کی یہ ہوتی ہے کہ روح جو کہ قوت محرکہ کی حامل ہے وہ اُس عصب (پٹھہ) مین داخل ہوتی ہے جو کہ مبدء دماغ یا نخاع (حرام مغز) ہے اُن اعصاب کی صراحت علم تشریح اجسام سے معلوم ہوسکتی ہے مگر دلیل اس امر پر کہ روح اس عصب مین داخل ہوتی ہے یہ ہے کہ جب کسی عضو کے عصب کو خوب مضبوطی سے باندھ دین تو اوپر کے حصہ مین حس و حرکت ہوگی اور نیچے کے حصہ مین نہ باقی رہے گی کیونکہ آمد و رفت روح کی مسدود کردی گئی پس حرکت اختیاری کی بنا چار مراتب پر یہ ترتیب قائم کی ہے۔

مرتبہ اوّل یہ ہے کہ حیوان اپنے خیال اور وہم مین لاتا ہے کہ فلان فعل سے وہ چیز جسپر طبیعت مائل ہے حاصل ہوتی ہے یا وہ چیز جس سے طبیعت متنفر ہے دور ہوجاتی ہے۔

مرتبہ دوم جو کہ مرتبہ اوّل کے بعد ہوتا ہے وہ قوت شوقیہ ہے کہ ان دونون اقسام کی چیزون کے لیئے جو خیال مین آتی ہین رغبت و شغف پیدا ہوتا ہے یہ رغبت اگر طلب مین کسی شئے نافع یا لذیذ کے ہو تو اُسکو شہوت کہتے ہین اور اگر وہ رغبت کسی مکروہ طبع چیز کے دفع کرنے یا ضرر رسان چیز پر غلبہ حاصل کرنیکے لیے ہو تو اسکو غضب کہتے ہین۔

مرتبہ سوم جو کہ مرتبہ دوم کے بعد ہوتا ہے اُسکو اجماع کہتے ہین اس سے وہ عزم بالجزم مراد ہے جو فکر و تردد کے بعد کسی امر مین حاصل ہو پس اگر یہ عزم

نسبت صدور فعل کے ہے تو اُسکو ارادہ کہتے ہین اور اگر ترک فعل کی نسبت ہے تو اُسکو کراہت کہتے ہین - یہ عزم بالجزم شوق سے علاوہ ہے کیونکہ کبھی آدمی بضرورت علاج ایسی دوا کو کھاتا ہے جو غیر مرغوب و ناپسندیدہ ہوتی ہے اور کبھی مرغوب طبع چیز کو بوجہ مُضر ہونیکے نہین کھاتا پس معلوم ہوا کہ شوق اور عزم مین فرق ہے -

مرتبہ چہارم - جو کہ مرتبہ سوم کے بعد ہوتا ہے اُس سے مراد وہ قوت ہے جو ہر عضلہ مین حرکت اعضا کے لیے پھیلی ہوئی ہے اور یہ دیگر قوتونسے علاوہ ہے کیونکہ کبھی انسان کسی حرکت کا مشتاق اور عازم ہوتا ہے مگر اسپر قادر نہین ہوتا جیسے مفلوج - یا یہ کہ حرکت پر قادر ہے مگر مشتاق و عازم نہین ہوتا -

دوسرا مضمون بیان چند امور متعلق بہ قوت لامسہ

سابقا بیان کیا گیا ہے کہ منجملہ حواس خمسہ ظاہری کے ایک قوت لامسہ ہے جسکے ذریعہ سے اعضا حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و ثقل و خفت و ملائمت و خشونت کو اُس جسم سے جو کہ اُنسے ملصق ہوتا ہے دریافت کر لیتے ہین یہ قوۃ تمامی اعضا کی جلد مین پھیلی ہوی ہے زیادہ تر ہتیلیون مین اور خاصکر اونگلیون کی جلد مین بالخصوص سبابہ کی جلد مین اسی قوۃ کیوجہ سے حیوان کو حیوان کہتے ہین جب یہ نہین رہتی تو حیواۃ حیوان کی منقطع ہو جاتی ہے یہ قوت حیوان کیلئے دیگر تمام قوتونسے زیادہ ضروری ہے کیونکہ احساس حرارت و برودت کا اسی سے ہوتا ہے اور ہر قسم کے ضرر سے اپنے کو بچاتا ہے -

تیسرا مضمون بیان چند امور متعلق بہ قوۃ ذائقہ

قوۃ ذائقہ آلہ دریافت کرنے طعم کا ہے اور یہ قوت اُس عصب مین ہوتی ہے جو دماغ سے زبان مین آیا ہے اقسام طعم کے نو ہین جو سابقاً بیان کئے گئے اس قوۃ کا فعل بذریعۂ رطوبت لعابیہ کے ہوتا ہے جو کہ زبان سے پیدا ہوتی ہے اور کیفیت اُسکی اُسوقت دریافت ہوتی ہے جب وہ رطوبت دوسری چیز کے ذائقہ سے خالی ہو اس قوۃ کے ساتھ قوۃ لامسہ شامل ہوتی ہے جس سے احساس اشیاء ماکول کی گرمی وسردی سختی ونرمی کا ہوتا ہے قوۃ لامسہ کے بعد قوۃ ذائقہ حیوان کے لیے نہایت ضروری ہے کیونکہ بدن حیوانی کی ترکیب مین حرارت ورطوبت موجود ہے اور یہ مسلم ہے کہ جب حرارت ورطوبت اپنا عمل کرتی ہے تو اُس سے ابخرہ پیدا ہوتے ہین اور جب ابخرہ بدن سے زیادہ نکلین گے تو بدن ضعیف ہو جائیگا اور جب ضعف مستولی ہوا تو وہ ہلاکت کا سبب ہو گا پس اُسکا تدارک محض غذا سے ہے اور غذا بدون قوۃ ذائقہ کے نامکمل رہتی ہے لہذا قوۃ ذائقہ لازمۂ حیواۃ ہے۔

چوتھا مضمون بیان چند امور متعلق بہ قوۃ شامہ

شامہ وہ قوۃ ہے جس سے رائحہ اور بو دریافت ہوتی ہے آلہ اُس قوۃ کا وہ دو غدود ہین جو کہ اول حصۂ دماغ مین مشابہ بہ سرپستان خلق کئے گئے ہین تجربہ سے ثابت ہے کہ جب تک ہوا جسمین کہ بو ملی ہوی ہی دماغ مین نہ پہونچے اُس وقت تک بو محسوس نہین ہوتی اور اقسام رائحہ کے بہت ہین مگر انھین دو اقسام مین داخل ہین یا بوے خوش یا بوی بد۔

پانچوان مضمون بیان چند امور متعلق بہ قوۃ سامعہ

سامعہ وہ قوۃ ہے جس سے آوازون کا ادراک ہوتا ہے اسکا آلہ وہ عصبہ ہے جو صماخ (سوراخ گوش) مین پھیلا ہوا ہے اور ہوا کے تموج سے آواز اُس عصبہ تک پہونچتی ہے۔ تموج ہوا کی حالت بعینہ ایسی ہے جیسے پانی مین پتھر ڈھیلا پھینکنے سے کیفیت حرکت کی پیدا ہوتی ہے اسی طرح قرع یا قلع سے ہوا مین تموج پیدا ہوتا ہے۔ قرع مراد یہ ہے کہ ایک جسم دوسرے جسم پر زور سے پڑے یعنے چوٹ کھائے اور قلع سے یہ مراد ہے کہ اجزا کسی جسم کے ایک دوسرے سے بقہر وعنف جدا ہون پس یہ دونون امر سبب اسکا ہوتے ہین کہ وہ ہوا جہان یہ دونون امر واقع ہوئے اپنی جگہ سے حرکت کرکے دوسری جگہ پہونچتی ہے قرع اور قلع مین قوت وعنف معتبر ہے نہ کہ صلابت وسختی اُن دونون اجسام کی جنمین قلع یا قرع واقع ہو کیونکہ پانی گو کہ جسم سخت نہین مگر زور سے کوئی چیز اُس پر ماری جائے تو آواز ضرور پیدا ہوگی اور پنبہ کو اگر نوچین تو آواز نہ پیدا ہوگی کیونکہ اُس مین قوت وعنف کا استعمال نہین ہوتا۔

اور سماعت کے لیے یہ شرط ہے کہ ہوا کان کے سوراخ مین پہونچ جائے ورنہ ظاہر ہے کہ اگر بلندی پر کوئی شخص کھڑے ہوکر آواز دے اور اُسوقت ہوا بھی چلتی ہوتا ہم آواز دوسری جانب نہ پہونچے گی اور جو شخص ہوا کے رخ کے خلاف قریب بھی کھڑا ہوگا وہ آواز نہ سنے گا مثلاً کوئی شخص نَے کو دوسرے کے کان سے ملا کر اُسمین بات کہے تو وہی سُنے گا غیر شخص نہ سن سکے گا۔

چھٹا مضمون بیان چند امور متعلق بہ قوۃ باصرہ

باصرہ وہ قوت ہے جسکے ذریعہ سے آنکھ اولاً ضو اور پھر رنگ کو دریافت کرتی ہے اور پھر اسکے ذریعہ سے باقی حالات اشیا کے جو نظر کے سامنے آتی ہین دریافت کرتی ہے مثلاً شکل و مقدار و اطراف و حرکت و سکون و حسن و قبح وغیرہ آلہ اس قوۃ کا رطوبت جلیدیہ ہے جو حدقۂ (دیدہ) چشم مین ہوتی ہے اور اسی پر صورتین منطبع ہو جاتی ہین اور دماغ سے دو عصب مجوف ایک داہنے دوسرا بائین جانب سے آکر باہم ملتے ہین اس طرح کہ داہنی سمت کا عصب بائین آنکھ مین اور بائین جانب کا داہنی آنکھ مین آتا ہے اُسمین یہ مصلحت ہے کہ ایک چیز دیکھنے مین ایک ہی معلوم ہو ورنہ دو دیکھائی دیتین ۔ پس جو چیز نظر کے سامنے آتی ہے اُسیکا انعکاس رطوبت جلدیہ پر ہوتا ہے اور دو شکل مخروطی اُس مقام تک ممتد ہو جاتی ہین جہان کہ دونون رگین ملتی ہین اور اُس مقام کی روح ادراک صورت کا کر لیتی ہے ۔

ساتوان مضمون بیان چند امور متعلق بہ حسِ مشترک

واضح ہو کہ حواس خمسہ باطنی تمام حیوانات مین ہین یعنے حسِ مشترک ۔ خیال ۔ واہمہ ۔ حافظہ ۔ متصرفہ ۔ انمین سے حس مشترک اور واہمہ تو مدرک ہین

اور خود مدرک نہین - پس خیال نگہداری مدرکات مین معین حس مشترک کا ہے
اور حافظہ مدرکات واہمہ کا معین ہے اور متصرفہ تصرف مدرکات مین دونون کا
معین ہے - اور حس مشترک مدرک صور ہے یعنی اُن چیزونکا ادراک کرتی ہے
جوکہ حواس خمسہ ظاہری سے دریافت ہوتی ہین اور واہمہ معانی کا مدرک ہے
یعنے اُن چیزونکا ادراک کرتی ہے جوکہ حواس خمسہ ظاہری سے دریافت ہوسکین
پس حس مشترک وہ قوۃ ہے کہ جو اشیا حواس خمسہ ظاہری سے محسوس ہوتے ہین
انکو یہ جمع کرتی ہے اور انکا ادراک کرتی ہے تمثیل اسکی حوض سے دیگئی ہے جسمین
پانچ نالیان ہون اور وہ نالیان حواس خمسہ ظاہری ہین کہ تمام اشیاء محسوسات
ان نالیون سے آکر حس مشترک مین جمع ہوتی ہین اور مقام حس مشترک کا بطن مقدم
دماغ ہے وجہ تسمیہ اس حس کی تین ہین اول یہ سبب آلات حواس خمسہ ظاہری کے
اسی جگہ پر آکر ملے ہین دوسرے یہ کہ تمام محسوسات جوکہ حواس ظاہری سے
حاصل ہوتے ہین وہ یہان آکر جمع ہوتے ہین اور حس مشترک انکا ادراک کرتی ہے
تیسرے یہ کہ حس مشترک جس طرح سے محسوسات ظاہری کا ادراک کرتی ہے
اسی طرح سے دیگر چیزون کا بھی ادراک کرتی ہے چنانچہ اگر کسی کو مرض برسام
یعنے ذات الجنب ہوجائے تو اُسکے حواس ظاہری معطل ہوجاتے ہین اور اسکو
ایسی صورتین سامنے دکھائی دیتی ہین جنکی اصلیت خارج مین نہین ہوتی اور
یہ حالت بطور مشاہدہ کے اُسکو حاصل ہوتی ہے نہ یہ کہ بطور تخئیل کے -

آٹھوان مضمون بیان چند امور متعلق بہ قوۃ خیال

واضح ہو کہ خیال کو قوۃ مصورہ بھی کہتے ہین یہ وہ قوۃ ہے جو کہ اُن صور ہماے محسوسات کی حفاظت کرتی ہے جنکو کہ حس مشترک نے حواس خمسہ ظاہری کے ذریعہ سے حاصل کیا ہے اگر وہ صورتین حس مشترک سے غائب ہوجاتی ہین تو خیال مین ضرور باقی رہتی ہین چنانچہ یہی وجہ ہے کہ عرصہ کے بعد کسی چیز کو دیکھکر پہچان لیتے ہین کہ پہلے اسکو دیکھا ہے اور دلیل اس پر کہ خیال علاوہ حس مشترک کے ہے اوّل یہ ہے کہ حس مشترک صورت کو قبول کرتی ہے اور ظاہر ہے کہ قابل وحافظ مین فرق ہے جیساکہ پانی شکل کو قبول کرتا ہے مگر اُسکا حافظ نہین ہوتا دوسرے یہ کہ استحضار سے مراد یہ ہے کہ صورت کسی چیز کی حس مشترک اور خیال دونون مین حاصل ہو اور زہول (بھولنا سہو کرنا) سے مراد یہ ہے کہ صورت کسی چیز کی خیال مین ہو مگر حس مشترک مین نہو اور نسیان سے مراد یہ ہے کہ صورت کسی چیز کی نہ تو حس مشترک مین ہو نہ خیال مین لہذا ان امور سے ظاہر ہے کہ حس مشترک اور خیال علیحدہ علیحدہ قوتین ہین اور مقام خیال کا جزو آخر بطن اوّل دماغ ہے۔

نوان مضمون بیان چند امور متعلق بہ قوۃ واہمہ

واضح ہو کہ واہمہ وہ قوت ہے جسکے ذریعہ سے حیوان معانی جزئیہ کو دریافت کرتا ہے جو کہ حواس ظاہری سے ادراک نہین ہو سکتے مثلاً دوستی و دشمنی موافقت و مخالفت۔ الفت مادر و فرزند یا عداوت و نفرت گرگ و گوسفند

دغیرہ پس یہ امر دلیل قوۃ واہمہ کے وجود کی ہے اور نیز دلیل اس امر کی
کہ اصل مین وہ بالذات مدرک ہے اور حس مشترک سے علاوہ ہے جس سے
کہ ادراک صور تونکا متعلق ہے اور واہمہ سے ادراک معانی کا متعلق ہے۔
اور دلیل اس امر کی کہ واہمہ قوت عاقلہ سے علاوہ ہے اول یہ ہے کہ حیوانات
غیر ناطق مین قوۃ واہمہ پائی جاتی ہے۔ دوسرے یہ کہ جب آدمی مردہ سے
ڈرتا ہے کہ یہ ضرر پہونچاوے گا تو قوت عاقلہ اُسکو حکم دیتی ہے کہ اس سے
نہ ڈرنا چاہیے یہ محض مثل خاک وپتھر کے ہوگیا ہے مگر اثر قوت واہمہ کا کبھی ایسا
غالب ہوتا ہے کہ قوت عاقلہ کا عمل باطل ہو جاتا ہے۔ اس قوت کا محل
دماغ کے بطن اوسط مین ہے۔

دسوان مضمون بیان چند امور متعلق بہ قوۃ حافظہ

واضح ہو کہ جس طرح سے خیال خزانہ حس مشترک کا ہے اسی طرح سے حافظ خزانہ
قوۃ واہمہ کا ہے کہ جو معانی قوۃ واہمہ ادراک کرتی ہے وہ حافظہ مین محفوظ
رہتی ہین اس قوۃ کو ذاکرہ و مذکرہ بھی کہتے ہین۔ اور ذکر سے مراد ظاہر کرنا اُس
چیز کا ہے جو حافظہ مین محفوظ ہے پس ذکر مرکب ہوتا ہے حفظ اور اُس
ادراک سے جو کسی وقت کسی چیز کو واہمہ نے حاصل کر لیا ہے لہذا قوت
ذاکرہ مبدء اُس فعل کا ہوتی ہے جو کہ مرکب ہوتا ہے واہمہ اور حافظہ
دونون کے فعل سے یعنے ادراک وحفظ مقام اس قوۃ کا جزو اول بطن موخر
دماغ مین ہے۔

گیارھوان مضمون بیان چند امور متعلق بہ قوۃ متصرفہ

واضح ہو کہ قوۃ متصرفہ کو ایک اعتبار سے متفکرہ کہتے ہین اور ایک اعتبار سے متخیلہ کہتے ہین اُسکی صراحت آئندہ بیان ہوگی یہ وہ قوت ہے جو کہ ان صورتون مین جنکو حس مشترک نے ادراک کرکے خزانہ خیال مین محفوظ کیا ہے ترکیب وتفصیل دیتی ہے یعنے بعض کو بعض سے ملاتی ہے اور بعض کو بعض سے جدا کرتی ہے اور اسی طرح سے معانی جزیہ کو جنکو کہ واہمہ نے ادراک کرکے خزانہ حافظہ مین محفوظ رکھا ہے ترکیب وتفصیل دیتی ہے۔ مثال ترکیب صورتہاے خیالیہ کی یہ ہے کہ زمرد کا پہاڑ سامنے موجود ہوگیا حالانکہ واقعی اُسکا وجود نہین۔ مثال تفصیل صورتہاے خیالیہ کی یہ ہے کہ رنگ اور طعم مین فرق بابہ الامتیاز معلوم ہوتا ہے مثال ترکیب معانی کی یہ ہے کہ فلان امر فلان شخص سے بوجہ عداوت کے ہوا لہذا اُس سے نفرت کرنا چاہیئے۔ مثال ترکیب صورت ومعنی کی یہ ہے کہ فلان چیز تخمینًا اس مقدار یا اس تعداد مین ہے مقام اس قوت کا ایک عصب ہے جو وسط دماغ مین واقع ہے اور وہ مثل ایسے کرم (کیڑے) کے ہے جو سمٹتا اور بڑھتا ہو اسکے سمٹنے سے خزانہ خیال وخزانہ حافظہ دونون باہم مل جاتے ہین اور اسکے بڑھنے سے دونون جدا ہو جاتے ہین پس اسی طور سے قوت متصرفہ دونون خزانہ کے اشیا مین ترکیب وتفصیل دیا کرتی ہے اور جو معانی جزئیہ کہ واہمہ ادراک کرتا ہے وہ عقل کے سامنے پیش ہوتے ہین اور وہ اُنمین سے

بعض کو صحیح سمجھتے تھے اور بعض کو غلط لہذا اسی بنا بر قوۃ متصرفہ جب ان وہمی امور مین تصرف کرتی ہے جنکو کہ عقل نے صحیح سمجھا ہے تو اُسکو متفکرہ کہتے ہین اور جب اُن وہمی امور مین تصرف کرتی ہے جنکو عقل نے غلط قرار دیا ہے تو اُسکو متخیلہ سے نامزد کرتے ہین پس اس بیان سے واضح ہو گیا کہ مبدء تخئیل و تفکر و تذکر و حفظ کا قوۃ واہمہ ہے جس سے یہ سب امور پیدا ہوتے ہین۔

بارھوان مضمون بیان اس امر کا کہ یہ بارہ قوتین مذکورہ بالا تمام حیوانات مین جسمانی ہین

واضح ہو کہ ان بارہ قوتون یعنے حواس خمسہ ظاہری اور حواس خمسہ باطنی اور قوۃ غضبی و شہوی کے مجموعہ کو قواے حیوانیہ کہتے ہین کیونکہ ہر حیوان کامل الخلقت مین یہ قوتین پائی جاتی ہین خواہ حیوان ناطق ہو یعنے انسان یا غیر ناطق ہو۔ یہ سب قوتین جسمانی ہین یعنے بدنمین محل و مقام رکھتے ہین اور انکے افعال تمام و کمال بدنمین ہوتے ہین۔ دلیل اسپر یہ ہے کہ جب کوئی عضو جو کہ انمین سے کسی ایک قوۃ کا محل ہے فاسد ہو جاتا ہے تو فعل اُس قوۃ کا مختل ہو جاتا ہے۔ اور واضح ہو کہ ان قوتونکے افعال مین خلل واقع ہونیکے تین اسباب ہین۔ بُطلان۔ نقصان۔ تشویش۔

بطلان یہ ہے کہ فعل حسی بالکل نابود ہو جائے مثلاً آنکھ سے کچھ نہ دکھائی دے۔

نقصان یہ ہے کہ فعل حسی ضعیف ہو جائے مثلاً آنکھ سے کم دکھائی دے۔

تشویش یہ ہے کہ فعل حسی برخلاف صورت مقررہ کے پیدا ہو جائے۔

مثلاً آنکھ مین سبز چیز سیاہ دکھائی دے - یا ایک چیز دو دیکھائی دین حکما کے نزدیک بطلان ونقصان برودت سے پیدا ہوتا ہے اور تشویش حرارت سے۔

فصل پنجم تحقیق اُن چند قوّتون کی جو مخصوص انسان کے لیئے ہین

اس فصل مین بھی چند مضامین ہین

پہلا مضمون بیان معنی علم وادراک وتخیل وتوہّم وتعقّل

واضح ہو کہ علم سے مراد ادراک ہے اور ادراک کے معنی یہ ہین کہ ذات وحقیقت کسی چیز کی ادراک کنندہ کے ذہن مین متمثل ہو جاے عام اس سے کہ خارج مین اس چیز کا وجود ہو جیسے اشکال ہندسے یا یہ کہ وجود خارجی رکھتی ہو مثلاً آتش صورت اول مین جو چیز ادراک مین آئے اُسکی حقیقت ذہنی وخارجی ایکہی ہوگی اور صورت دوم مین حقیقت خارجی کی شکل ادراک کرنے والے کے ذہن مین اس طرح مرتسم ہوتی ہے کہ اگر خارج مین وہ شکل پائی جاتی تو بعینہ ویسی ہی ہوتی۔

جب ادراک کے معنی معلوم ہو گئے تو اب یہ جاننا چاہیے کہ حکما کے نزدیک ادراک چار طور پر ہے۔

اوّل احساس۔ اس سے مراد ادراک ایسی چیز کا ہے جو کہ بلحاظ مادّہ کے موجود ہو اور وہ مادہ ادراک کنندہ کے سامنے کسی ایسی ہیئت مخصوص کے ساتھ حاضر ہو جو کہ محسوس ہوتی ہو۔ مثلاً مکان و زمان و مقدار و رنگ جو کہ محسوس ہوتا ہے یہ قسم ادراک کی تین شرطون سے مشروط ہے۔

ایک یہ کہ مادہ اُس چیز کا حاضر ہو۔ دوسرے یہ کہ صورتین اور حالات مخصوصہ اُس سے متعلق اور مکتنف ہون۔ تیسرے یہ کہ وہ چیز جسکا کہ احساس کیا گیا ہے جزئی ہو یعنے حواس باطنی سے اُسکا ادراک ہو سکے۔

دوم تخئیل اس سے مراد ادراک کسی چیز کا ہے جو کہ بلحاظ مادّہ کے موجود ہو خواہ ادراک کنندہ کے سامنے وہ مادّہ حاضر ہو یا نہو یعنے مادہ کا سامنے حاضر ہونا تخئیل کے لئے شرط نہین۔

سوم توہم اس سے مراد ادراک معنی کا ہے جو کہ محسوس نہ ہوتے ہون اور مخصوص ہون کسی جزئی چیز کے ساتھ پس توہم کے لیے نہ تو مادّہ کا حاضر ہونا مشروط ہے اور نہ اُسکا مکتنف بہ حالات متعلقہ ہونا لازم ہے۔

چہارم تعقل اس سے مراد ادراک کسی چیز کا ہے جو کہ خالی ہو اُن ہر سہ شرائط سے جو کہ احساس مین مشروط ہونا بیان کئے گئے۔

پس واضح ہو کہ حکما کے نزدیک ادراک کنندہ ان ہر چہار اقسام مذکورہ بالا کے مدرکات یعنے محسوسات متخیلات متوہمات و معقولات کا نفس ناطقہ ہے جو کہ ادراک اُن معقولات جنکو کلیات کہتے ہین بذات خود مطرح کرتا ہے کہ صور تین معقولات کی ذات مین نفس ناطقہ کے مرتسم ہو جاتی ہین اور باقی مدرکات کا ادراک جنکو کہ جزئیات کہتے ہین

بذریعہ آلات یعنے حواس ظاہری و باطنی کے اس طور پر کرتا ہے کہ صور ذہن
مدرکات جزئیہ کی آلات ادراک یعنی سمع و بصر وغیرہ مین مرتسم ہوجاتی ہین لہذا
نسبت ادراک کی حواس ظاہری و باطنی کی جانب محض مجازاً دیجاتی ہے ورنہ
اصل مین ادراک کنندہ نفس ناطقہ ہے۔

دوسرا مضمون قوتہاے مخصوصۂ انسانی

یعنے عقل کا بیان

واضح ہو کہ جو قوتین مخصوص نفس ناطقہ کے لیے عطا ہوئی ہین وہ عقل
عملی اور عقل نظری ہے۔ عقل عملی سے مراد وہ قوت ہے کہ اُسکے ذریعہ سے
نفس ناطقہ بدن مین تاثیر کرتا ہے یعنی وہ قوت جو کہ افعال قابل عمل کو یا تو
اُن چیزون سے استنباط و استخراج کرتی ہے جو کہ بدیہی ہون خواہ کلی ہون یا
جزئی۔ یا اُن چیزون سے جو کہ شایع و مشہور ہون یا اُن چیزون سے جنکا تجربہ
ہوچکا ہو پس معلوم ہوا کہ عقل عملی کا فعل ادراک اُن ہر قسم کی جزئی چیزونکا ہے
جنکا ادراک کرنا سزاوار و مناسب ہو۔ اور عقل نظری سے مراد وہ قوت ہے
کہ نفس ناطقہ اپنے جوہر کی تکمیل کے لیے اُسکا محتاج ہو تاکہ مرتبہ عقل بالفعل
تک پہونچ سکے چنانچہ عقل نظری کے چار مراتب ہین۔

مرتبہ اول عقل ہیولانی اس سے مراد وہ قوت ہے کہ اُسکو استعداد و قابلیت
اس امر کی ہوتی ہے کہ ادراک معقولات و کلیات کا حاصل ہوسکے یہ مرتبہ

عقل کا تمام افراد انسانی مین ابتداء فطرت سے موجود ہوتا ہے۔

مرتبہ دوم عقل بالملکہ۔ اس سے مراد وہ قوت ہے جسکے ذریعہ سے نفس انسانی کو یہ قدرت ہو جاتی ہے کہ جو امور اُسکو بحسب فطرت ابتدا مین معلوم ہوے انسے دیگر امور کو فکر وحدس کر کے کسب کرے فکر وحدس کے معنی آئندہ بیان ہونگے۔

مرتبہ سوم عقل مستفاد اس سے مراد یہ ہے کہ جو معلومات بواسطہ عقل بالملکہ حاصل ہوے وہ نفس کے سامنے حاضر ہون اور ذہن مین متمثل ہو جائین پس عقل مستفاد نفس انسانی کے لیئے درجہ کمال کا ہے کہ تمام معقولات اُسکے سامنے حاضر ہین۔

مرتبہ چہارم عقل بالفعل اس سے مراد وہ قوت ہے جس سے نفس انسانی اس امر پر قادر ہو جاے کہ جو معلومات و معقولات اُسکو عقل بالملکہ نے حاصل کر دیے ہین اُنکو جب چاہے حاضر کر سکے پس یہ مرتبہ عقل نظری کے تمام مراتب مین اشرف و اعلیٰ ہے اور حکما کے نزدیک وہ قوت جو کہ عقل ہیولانی کو عقل بالملکہ تک اور پھر اُسکو عقل بالفعل تک لاتی ہے وہ عقل فعال ہے اور کہتے ہین کہ عقول انسانی کو عقل فعّال سے استفادہ معقولات کرنے مین اسطرح قیاس کرنا چاہیے جیسے کہ حیوانات کی نگاہونکو مشاہدہ الوان مین اکتساب نور کی غرض سے آفتاب سے نسبت ہے۔

واضح ہو کہ عقل مستفاد اپنے وجود مین عقل بالفعل پر مقدم ہے جیسا کہ بیان کیا گیا اور حکما کے نزدیک انتہائی مرتبہ مقصد کمال کا بہ نسبت دیگر قوے کے اسی سے متعلق ہے اور تمام قوائے نباتی و حیوانی و جملہ قوائے انسانی سب عقل مستفاد کے خادم ہین۔

تیسرا مضمون بیان معنی فکر و حدس

فکر سے مراد حرکت کرنا نفس کا ہے معانی مین بیاوری تخئیل تاکہ جو کچھ خزانہ خیال و خزانہ حافظہ مین مخزون ہے وہ سامنے آجاے اور معانی سے مراد وہ امور ہین جو کہ حواس ظاہری سے دریافت نہوسکین پس کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ معلومات حاصل شدہ سے بواسطہ فکر و غور مجہول چیزین معلوم ہوجاتی ہین اور کبھی یہ ہوتا ہے کہ جب حرکت نفس کی نہوئی یا منقطع ہوگئی تو اشیاء مجہول کا علم نہین حاصل ہوتا حدس سے مراد یہ ہے کہ وہ مطلوب جسکا دریافت کرنا مقصود ہے اپنے تمام کے دلائل و اسباب کے ساتھ یکبارگی ذہن مین آجاے و متمثل ہوجاے۔

فکر و حدس کے بھی مراتب ہین بعض انہین سے ایسے ہین کہ بہت جلد ذہن کو مطلب پر پہونچا دیتے ہین بعض دیر مین اور بعض چند بار ذہن کو مطلب تک پہونچا دیتے ہین اور بعضے ایسے نہین۔ پس یہ تفاوت مراتب کا بلحاظ کیفیت و مقدار فکر و حدس کے ہوتا ہے جسکے لیے دو حدین لازم ہین ایک حد نقصان اور ایک حد کمال حد نقصان تو یہ ہے کہ ایک شخص سواے بدیہیات کے کسی مجہول چیز کو جسکا جاننا ضروری ہے نہین جانتا اور حد کمال یہ ہے کہ ایک شخص ایسا ہے کہ تمام اُن چیزون کو جنکا جاننا نوع انسانی سے ممکن الوقوع ہے انکو جانتا ہو پس نقصان کی حد درانحالیکہ عموماً بنی آدم مین پائی جاتی ہے تو لازم ہے کہ حد کمال بھی کسی مین پائی جاے چنانچہ حکما اس حد کمال کو قوۃ قدسیہ کہتے ہین جو کہ خاص انبیا و اوصیا علیہم السلام و حکماء الٰہیین و اشراقین و بعض علماء دین مین ثابت ہوتی ہے۔

فصل ششم بیان عقل فعّال اور اسکے متعلقہ امور کا

اسمین چند مضامین ہین

پہلا مضمون بیان اثبات وجود عقل فعّال

واضح ہو کہ حکما کا اتفاق اس امر پر ہے کہ جس چیز مین صورتین معقولات کی مرتسم ہوتی ہین وہ جسم جسمانی نہین یعنے ایسی چیز نہین کہ جسم مین اُسکے لیے کوئی جگہ معین ہو اور معنی جسم کے سابقاً بیان ہو چکے پس جس چیز مین صورتین محسوسات کی مرتسم ہون یا صورت محسوسہ سے اُسکا تعلق ہو وہ یا تو جسم ہوتا ہے یا ایسی قوت ہوتی ہے جو کہ جسم مین پائی جاتی ہو پس وہ چیز جسمانی کہی جاتی ہے جب یہ دو امر بطور مقدمہ معلوم ہو گئے تو اثبات وجود عقل فعّال کا اسیطرح پر ہے کہ کسی چیز کے ادراک سے یہ مراد ہے کہ صورت اُسکی ذات مین مدرک کے حاصل ہو اور کسی چیز کے ذہول سے یہ مراد ہے کہ صورت اُسکی ذات مین مدرک کے بالفعل موجود نہو مگر یہ ممکن ہو کہ جب چاہے اُس صورت کو ذہن مین حاضر لائے۔ اور نسیان سے یہ مراد ہے کہ صورت کسی چیز کی ذات مین مدرک کے مطلقاً معدوم ہو یعنے نہ تو بالفعل حاضر ہو نہ یہ ممکن ہو کہ جب چاہے اُسکو حاضر کر سکے

لہذا علاوہ مدرک کے کوئی اور چیز ایسی ہونا چاہیے کہ حالت ذہول مین جمیع معقولات کی اُسمین محفوظ رہین اور حالت نسیان مین محفوظ نرہین تاکہ ذہول ونسیان مین فرق پیدا ہو سکے اور یہ مسلم ہے کہ قوۃ عاقلہ کا منقسم بقوت مدرکہ وحافظہ ہونا ممکن نہین پس ان تمام امور پر نظر کرکے لازم ہے کہ علاوہ قواے جسمانی کے کوئی اور چیز بھی ایسی ہے جسمین معقولات مرتسم ہوا کرتے ہین اور وہ اُنکی حفاظت کے لیے بمنزلہ خزانہ کے ہوتی ہے پس جو چیز کہ حافظ معقولات ہو اُسیکو عقل فعال کہتے ہین۔ اور اسکا جسم وجسمانی ہونا بربناء بیانات مذکورہ بالا ممکن نہین اور نہ اُس سے مراد نفس ہو سکتا ہے کیونکہ معقولات ایک ہی دفعہ تو نفس مین حاصل نہین ہوتے بلکہ بہ تدریج پیدا ہوتے ہین لہذا ثابت ہوا کہ عقل فعال وہ جوہر ہے کہ نہ جسم ہے نہ جسمانی اور تمام معقولات اُس مین بالفعل محفوظ ومرتسم رہتے ہین۔

دوسرا مضمون اس امر کا کہ معقولات نفس بشری پر کس طرح فائض ہوتے ہین

واضح ہو کہ جب نفس ناطقہ نے خیالات حسیہ مین تصرف کیا مثلاً زید وعمرو کا خیال کیا یا خیالات معنویہ مین تصرف کیا مثلاً دوستی زید اور دشمنی عمرو کا

خیال کیا تو ان جزئیات مین تفکر کرنے سے نفس کو یہ قابلیت حاصل ہو جاتی ہے کہ اسمین صورت انسان کی اور صورت دوستی کی کہ یہ دونون امور کلیہ مین سے ہین بواسطۂ عقل فعّال اسمین مرتسم ہو جاتی ہین برخلاف اسکے صورتین معقولات کی بواسطہ محسوسات کے نفس مین منتقل نہین ہوتین بلکہ نفس کو یہ قابلیت بوجہ محسوسات مین تفکر کرنے کے حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ معقولات و محسوسات مین ایک طور کی مناسبت ہے۔

تیسرا مضمون بیان اس امر کا کہ نفس ناطقۂ انسانی نہ جسم ہے نہ جسمانی

یہ مضمون بصراحت جلد دوم مین بیان ہوگا اس مقام پر بالاختصار اسقدر بیان کیا جاتا ہے کہ حکما نے اس امر کو دو طور سے ثابت کیا ہے کہ نفس ناطقۂ انسانی نہ جسم ہے نہ جسمانی۔ اول یہ کہ جب کوئی امر معقول (عقل مین لایا گیا) جو بہمہ جہت واحد ہو اور انقسام کو ہرگز نہ قبول کرے وہ نفس مین مرتسم ہو یعنی نفس اسکا عاقل (عقل مین لانے والا) ہو تو لازم ہے کہ نفس بھی انقسام نہ قبول کرے ورنہ انقسام محل (جاے حلول) سے انقسام حال (حلول کنندہ) لازم آتا ہے پس لازم ہے کہ نفس ناطقہ نہ جسم ہو نہ جسمانی کیونکہ یہ امر مسلم ہے کہ جو چیز جسم ہو یا جسمانی (وہ قوۃ جو کہ جسم مین حلول کئے ہوے ہے) وہ یقیناً منقسم ہو سکتی ہے۔ دوسرے یہ کہ اگر نفس بذریعہ آلات

بدن تعقل کیا کرتا یعنے اُن قوتوںکے ذریعہ سے تعقل کرتا جو بدن مین ہین تو لازم تھا کہ جب سُستی و ماندگی بدنمین پیدا ہوتی تو نفس مین بھی پیدا ہوتی حالانکہ ایسا نہین ہوتا کیونکہ دماغ جو کہ منشاء (جگہ پیدا ہونے) آلات ادراک ہے بہ سبب زیادتی فکر کے ضعیف ہوجاتا ہے مگر نفس ناطقہ تعقّل کرنیکے لیے قوی ہوجاتا ہے کیونکہ درجہ کمال کا اسمین زیادہ ہوگیا ہے لہذا ثابت ہوا کہ نفس ناطقہ بذریعہ آلات جسمانی کے تعقّل نہین کرتا بلکہ وہ جوہر مجرّد ہے یعنی نہ جسم ہے نہ جسمانی اور تعقل معقولات کا بہ ذات خود کرتا ہے۔

فصل ہفتم اثبات اس امر کہ نفس ناطقہ بدن سے مفارقت کرکے اپنے کمالات پر باقی رہتا ہے

یہ مضمون بھی مشرحاً جلد دوم مین انشاءاللہ بیان کیا جائے گا مگر اس مقام پر مختصراً ذکر کرنا مناسب ہے کہ جب یہ امر ثابت ہوگیا کہ نفس ناطقہ وہ چیز ہے کہ بذات خود ادراک معقولات کا کرتا ہے پس اُسکا کمال اسمین ہے کہ ہمیشہ یہ حالت اُسمین باقی رہے اور یہ اُسوقت ہوسکتا ہے جبکہ اتصال اُسکا عقل فعال سے اُسی طریقہ پر ہوجائے جیسا کہ بیان کیا گیا اور جب عقل فعال سے

اتصال حاصل ہوگیا تو آلات بدن بعد خرابی بدن مفقود ہو جانے سے اسکو کچھ ضر نہین پہونچ سکتا اور وہ اپنے کمال پر باقی رہ سکتا ہے یعنی ادراک معقولات کا بذات خود عقل فعال سے کرتا رہے گا۔

واضح ہو کہ حکمائے معقولات دو قسم کے قرار دیئے ہین ایک یہ کہ کوئی امر معقول سبب اسکا ہو کہ مثال وصورت اسکی وجود خارجی کو قبول کرے مثلاً صورت عمارت کی ذہن مین معمار کے آتی ہے اور بعدہ اُسکے مطابق تیار ہو جاتی ہے اس قسم کو علم فعلی کہتے ہین چنانچہ علم واجب الوجود تعالےٰ شانہ کا اسی طور پر ہے کہ ہر چیز کی خلقت سے پیشتر اسکی صورت علم الٰہی مین موجود ہے۔ دوسرے یہ کہ جو امر عقل مین لایا گیا ہو کسی ایسی چیز کی صورت سے حاصل کیا گیا ہو جو کہ خارج مین بالفعل موجود ہے مثلاً صورت آسمان کی ذہن مین آئے جو کہ بالفعل خارج مین موجود ہے اس قسم کو علم انفعالی کہتے ہین۔

فصل ہشتم سعادت و شقاوت نفس کا بیان

اسکے متعلق چند مضامین ہین جنمین سے بعض اپنی شرح وبسط تمام جلد ثانی مین انشاء اللہ مذکور ہونگے

پہلا مضمون سعادت و شقاوت کا مبنی

پر لذت والم ہونا و بیان مرتبہ سعادت

واضح ہو کہ حکما نے ثابت کیا ہے کہ نفس ناطقہ انسانی کے لیئے بعد فنا جسم
سعادت وشقاوت ہوتی ہے۔ بیان تحقیق میں لذت والم پر مبنی ہے۔
پس حکما کے نزدیک لذت سے مراد ادراک اُس چیز کا ہے جو کہ مدرک کے
نزدیک موجب کمال و خیر ہو مثلاً طعام لذیذ وہی ہے جو کھانے والے کے
نزدیک اچھا ہو پس یقیناً وہ طعام اُسکو کمال محسوس ہوگا۔ اور الم سے مراد
ادراک اُس چیز کا ہے جو کہ مدرک کے نزدیک موجب نقصان و شر ہو
مثلاً کسی شخص کو کسی سے ضرر پہونچ گیا تو وہ ضرر اُسکو نقصان وشر معلوم ہوگا۔
پس ظاہر ہے کہ خیر وشر نسبت بہ ادراک کنندہ مختلف ہے۔ یعنی ممکن ہے کہ
ایک شے بہ نسبت ایک شخص کے خیر ہو اور بہ نسبت دوسرے شخص کے مضر ہو
مثلاً ایک چیز کھانیکی اُس شخص کو جو خوب بھوکا ہو اچھی معلوم ہوگی اور وہی چیز
دوسرے شخص کو بحالت غضب و بدمزاجی کے اچھی نہ معلوم ہوگی بلکہ اُسکو تو
لذت اسمین ہوگی کہ مغضوب پر غلبہ حاصل کرے اسی طرح بلحاظ اختلاف
حالات ایک ہی چیز ایک ہی شخص کے لیئے کبھی خیر ہوتی ہے اور کبھی شر۔ مثلاً
بحالت تندرستی جو چیز نافع ہے وہی بحالت بیماری مضر ہے پس جب لذت
والم کے معنی معلوم ہوگئے تو جاننا چاہیے کہ حکما لذت عقلی کا اثبات اس طریقہ
پر کرتے ہین کہ جس طرح شہوت و غضب مین درجہ کمال کا ہے ویسا ہی عقل مین
بھی درجہ کمال کا موجود ہے اور وہ درجہ یہ ہے کہ جوہر عاقل یعنے نفس ناطقہ
اپنے مراتب وجود کو جیسا کہ واقعی ہین جان جائے اور فرائض مقرر کردہ الٰہی
کو بجا لائے تا کہ مرتبہ عقل مستفاد پر پہونچ جائے یہی درجہ کمال کا فی الواقع
اُسکے لیئے خیر حقیقی ہے اور چونکہ اس کمال کا ادراک خود نفس ناطقہ کرتا ہے
لہذا اُسیکو یہ لذت حاصل ہوتی ہے اسیکو لذت عقلی اور سعادت ابدی

کہتے ہین - لیکن جب یہ معلوم ہوا کہ خیر و شر بلحاظ اختلاف اشخاص و اختلاف حالات مختلف ہے تو یہ مظنہ نکرنا چاہیے کہ آخرت مین سعادت الٰہی طور پر ہے بلکہ باعتبار اختلاف مراتب نفس مراتب سعادت بھی مختلف ہین اور نہ یہ گمان کرنا چاہیے کہ سعادت آخروی بدون حاصل کرنے علوم معقولات کے حاصل نہین ہو سکتی کیونکہ نفوس ساذجہ یعنے ابلہان بفحوائے اَکثَرُ اَهلِ الجَنَّةِ بُلهٌ ارباب سعادت مین سے ہین اور نہ یہ گمان کرنا چاہیے کہ زیادتی گناہ قطعاً مستوجب حرمان نجات و سعادت اُخروی ہوتی ہے کیونکہ باب توبہ بہت وسیع ہے اور آیہ رَحمَتِی وَسِعَت کُلَّ شَیءٍ کے معنی کا اندازہ انسان ضعیف البنیان نہین کر سکتا۔

دوسرا مضمون بیان اسباب شقاوت و مراتب اشقیا

سعادت کی ضد شقاوت ہے حکما کے نزدیک اسباب شقاوت نفس بعد موت وہ چند امور ہین جو کہ کمال نفس انسانی کی ضد واقع ہوئے ہین پس شقاوت نفس یہ ہے کہ اُسنے معقولات و مراتب وجود کو نہین جانا اور فرائض انسانی پر عمل نہین کیا مگر اسمین بلحاظ اختلاف حالات چھ مدارج ہین - ایک یہ کہ فطرتاً نفس کی عقل نظری ناقص ہو اور وہ اشیا کو بخوبی نہ سمجھ سکے - دوسرے یہ کہ نفس کی عقل عملی ناقص ہو کہ وہ اس بات کا ادراک نکر سکے

کہ کونسا امر اُسکے لیے عمل مین لانا مفید و بہتر ہوگا - ان دو اقسام کے شقی بعد موت معذب نہونگے جیساکہ ظاہر آیہ کریمہ لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا (نہین تکلیف دیتا ہے خدا کسی نفس کو مگر بقدر اُسکی وسعت کے اس پر دلالت کرتا ہے اور نہ مستحق مراتب اعلےٰ ہونگے -

تیسرے یہ کہ نفس جانتا ہو کہ فلان امر خلاف حق اور خلاف واقع ہے مگر اسپر قائم اور ثابت رہے اس قسم کا شقی مرنے کے بعد معذب بعذاب دائمی رہے گا اور ان ہر سہ اقسام مذکورہ بالا کی شقاوت تدارک پذیر نہین یعنے بعد از مرگ زائل نہین ہوتی کیونکہ داخل ذات ہے لہذا ہر وقت ساتھ ہے -

چوتھے یہ کہ نفس نے چند اعتقادات کئے مگر اونپر ثابت و راسخ نہین جیسے عوام کے اعتقادات -

پانچوین یہ کہ نفس نے چند اخلاق ردیہ اختیار کیے اور اُنپر ثابت و راسخ ہے

چھٹے یہ کہ نفس نے چند اخلاق ردیہ اختیار کئے مگر اُنپر ثابت و راسخ نہین

پس یہ تین اقسام شقاوت بعد مرنیکے زائل ہو سکتے ہین - لہذا ان اقسام کے اشقیا معذب بعذاب دائمی نہونگے بلکہ سزا اعمال کے بعد نجات پا سکتے ہین -

البتہ عذاب دائمی صاحب جہل مرکب کے لئے ضرور ہے - اور جہل مرکب یہ ہے کہ امر خلاف حق اور خلاف واقع پر اعتقاد کرے اور اُسپر راسخ رہے وجہ تسمیہ جہل مرکب کی یہ ہے - کہ علم تو اُسکو کہتے ہین کہ صورت کسی چیز کی جیساکہ وہ نفس الامر مین ہے عقل مین حاصل ہو جائے یا یہ کہ نفس تصدیق کسی چیز کی کرے جیساکہ واقع مین وہ ہے - لیکن جب نفس تصور کسی چیز کا کرے جو کہ خلاف واقع ہو اور تصدیق بھی اس امر کی کرے کہ جو تصور مینے کیا ہے

وہ موافق واقع کے ہے تو اس صورت مین نفس کو ایک امر کی نسبت دو
قسم کے جہل حاصل ہوے اسی طرح جس وقت کہ نفس تصدیق کسی امر خلاف
واقع کی کرے اور جزم بھی کرے کہ جو تصدیق مینے کی ہے وہ مطابق واقع کے ہے
تو بھی دو جہل جمع ہو کر مرکب ہو گئے اور جہل بسیط یہ ہے کہ نفس امر خلاف
واقع کا تصور یا تصدیق امر خلاف واقع کی کرے لیکن اسپر جازم و ثابت نرہے
پس اس قسم کا جہل معاد مین ضرر تو ضرور پہونچائیگا مگر زیادہ نہین یعنی اُس
درجہ کا نہین جیسا کہ صاحب جہل مرکب کو پہونچے گا۔

تیسرا مضمون سعادت و شقاوت نفوس

ساذجہ کا بیان

واضح ہو کہ نفوس ساذجہ سے مراد وہ نفوس ہین کہ کمال اور ضد کمال دونون سے
خالی ہون یعنے نہ تو اُنھون نے ادراک حق کا کیا ہو نہ ادراک باطل کا ایسے
ہی اشخاص کو ابلہ کہتے ہین جسکے معنی لغت مین ایسے شخص کے ہین کہ اپنی
سادہ لوحی سے امور مین بہت کم اہتمام رکھتا ہو چنانچہ حکماء کے نزدیک نفوس
ساذجہ آخرت مین معذب نہ ہونگے کیونکہ وہ اسباب عذاب یعنی عقیدہ
باطل سے خالی ہین چنانچہ حدیث شریف اَکْثَرُ اَھْلِ الْجَنَّۃِ بُلْہٌ
اسی پر دلالت کرتی ہے

فصل پنجم قضا و قدر کا بیان

حکما کے نزدیک قضا سے مراد یہ ہے کہ وجود تمام موجودات کا بر سبیل اجمال عالم عقلی مین بلا مادہ و زمان مجتمع ہو اور قدر سے مراد یہ ہے کہ وجود تمام موجودات کا بر سبیل تفصیل عالم عقلی کے مطابق مادہ ہاے خارجی مین ایک ایک کر کے ظاہر ہوتا جاے جیسا کہ اس آیہ کریمہ سے مستفاد ہوتا ہے وَاِنْ مِنْ شَیْئٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُہٗ وَمَا نُنَزِّلُہٗ اِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُوْمٍ۔ یعنے اور کوئی چیز ایسی نہین مگر یہ کہ ہمارے پاس اُسکا خزانہ موجود ہے اور نہین نازل کرتے ہم اُسکو مگر ساتھ اندازہ کے جو کہ ہمکو معلوم ہے مثال کے طور پر سمجھنا چاہیے کہ بادشاہ نے یہ تجویز کیا کہ لوگونکو وظائف دے جائین بعد اُسکے اُسنے کسی کے واسطے ایک ہزار مقرر کیا اور کسی کے واسطے ایک لیکن یہان یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ درانحالیکہ تمام افعال انسانی اُسکے مطابق ہوتے ہین جو کچھ کہ عالم عقلی مین ثابت ہین پس عقاب و عذاب کس واسطے لازمی ہوتا ہے۔ جواب اسکا قانون حکمتہ کے بموجب یہ ہے کہ عالم عقلی مین موجود ہو کر عالم حسی مین ظاہر ہونا یہ امر فی الاصل موجد و موثر اُن افعال اختیاری کا نہین جنپر کہ عذاب و عقاب مترتب ہوتا ہے بلکہ عقاب و عذاب نفس کا گناہون کی وجہ سے اسی طور پر ہے جیسا کہ نسبت مرض کی بدن کے ساتھ کہ مختلف حالات کیوجہ سے امراض لاحق ہوتے ہین لہذا لازم ہے کہ پہلے وہ حالات مختلفہ بدن کو عارض ہو لین تب امراض پیدا ہونگے اسی طرح اخلاق و افعال ردیہ سے جو کہ نفس مین راسخ ہین عذاب کا لزوم ضروری ہوگا

اور منشاء و بنیاد اس عذاب کی اُسی نفس کی ذات ہوگی جسنے افعال ردیہ کو
صادر کیا جیسا کہ اس آیہ متبرکہ سے معلوم ہوتا ہے۔ نَارُ اللّٰهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي
تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ۔ مراد یہ کہ سبب اُس عذاب موعود کا وہی آگ ہے
کہ افروختہ ہوئی ہے اُن حالات سے جو دلون پر مستولی ہوئے ہین۔

فصل دہم اثبات اس امر کا کہ آدمی امورِ غیبی سے مطلع ہو سکتا ہے

واضح ہو کہ انسان اُن چیزون سے جو کہ پیش نظر نہین بلکہ نگاہ سے غائب ہین
خواب اور بیداری دونون حالتو نمین مطلع ہو سکتا ہے اس مسئلہ کی تحقیق موقوف
ہے سات مقدمات کی توضیح پر جو حسب ذیل بیان کئے جاتے ہین۔
مقدمہ اول یہ ہے کہ امور مغیبہ سے بہ حالت خواب و بیداری مطلع ہونیکے
لیے دو امر عقلاً ثابت ہین ایک یہ جیسا کہ سابقاً بیان کیا گیا کہ صورتین جزئیات
اور تمام اُن اشیا کی جو اس عالم مین پیدا ہوتی ہین وہ عالم عقلی مین بر سبیل
اجمال بر وجہ کلی مرتسم ہین۔ دوسرے یہ کہ عقلاً مسلم ہے کہ جو چیز عقلی مین جسکو
مبادی عالیہ کہتے ہین مرتسم ہوگی وہ ممکن ہے کہ نفس انسانی مین نقش پذیر
ہو سکے جسکے اسباب اسابقاً مذکور ہو چکے مگر دو شرط کے ساتھ۔ اول یہ کہ
نفس کو فطرتاً استعداد اسکی حاصل ہو کہ مبادی عالیہ کے نقوش کو قبول
کر سکے۔ دوم یہ کہ بہ سبب مشاغل کے کوئی امر نفس کو حائل و مانع ان نقوش کے

قبول کرنے مین نہو پس اس بنا پر بعض امور مغیبہ کا نفس مین مرتسم ہونا ممکن ہے
خواہ حالت خواب ہو یا بیداری چنانچہ خواب کی نسبت تو تجربہ بھی دلالت
کرتا ہے کہ امور نا دیدہ و ناشنیدہ جو کہ خواب مین آتے ہین وہ دیکھنے اور سننے مین آ رہین
مقدمہ دوم یہ ہے کہ جب نفس کسی کام مین مشغول ہوتا ہے تو یہ فعل اسکو
دوسرے شغل سے مانع ہوتا ہے مثلاً جب نفس پر غضب مستولی ہوتا ہے تو وہ شہوانی
اشتغال سے باز رہتا ہے یا اگر کسی غور و فکر مین نہایت درجہ مستغرق ہوتا ہے
تو نہ دوسرے کی آواز سنتا ہے نہ اُس چیز کو دیکھتا ہے جو کہ سامنے سے گذری
ہے۔ اسی طرح اگر توجہ نفس کی کسی جانب بذریعۂ حواس ظاہری زیادہ ہو تو
حواس باطنی کے ادراکات معطل ہو جاتے ہین۔ مثلاً اگر غنا کے سننے مین
محو ہے یا کسی پیمبر پر نظر جمی ہوی ہے تو اُسیوقت تمام افعال و تصورات عقلیہ
معطل ہو جاتے ہین۔
مقدمہ سوم یہ ہے کہ حس مشترک وہ لوح ہے کہ جو چیز اُس مین نقش پذیر ہوتی ہے
تو وہ نفس اُس چیز کا حکم رکھتا ہے جو کہ مشاہدہ ہوتی ہے اور حس مشترک مین ارتسام
اشیا کا دو سبب سے ہوتا ہے یا بذریعہ حواس ظاہری اسطرح پر کہ جو اشیاء
احساس مین آئین وہ اس لوح مین مرتسم ہو گئین یا بواسطۂ ادراک باطنی ارتسام
اشیا کا حس مشترک مین ہوتا ہے۔
مقدمہ چہارم یہ ہے کہ بواسطۂ قوت متخیلہ جو کہ سبب داخلی ادراک کا ہے
چند صورتین لوح حس مشترک مین مرتسم ہوتی ہین جبکہ قوت متخیلہ خزانہ خیال مین
تصرف کرتی ہے اور یہ اسطرح ہوتا ہے کہ تصرف قوت متخیلہ سے اولاً ایک صورت
خیال مین قائم ہوتی ہے بعد اسکے وہ لوح حس مشترک پر منعکس ہوتی ہے
بعینہ اسیطرح جیسے کوئی صورت دو آئینون مین جو کہ مقابل ایک دوسرے کے

یکھے ہون منعکس ہوتی ہے۔ چنانچہ خارجی امور مین بھی یہی حالت ہوتی ہے کہ
اول صورت اشیا کی لوح حسّ مشترک مین مرتسم ہوتی ہے بعد اُسکے خزانہ خیال
مین آتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ سبب باطنی یعنے قوت متخیلہ کے تصرف سے بھی
صورتین اشیا کی لوح حسّ مشترک مین مرتسم ہوتی ہین۔ دلیل اسپر یہ ہے کہ مبرسم
(صاحب مرض ذات الجنب) اور محرور جسکے مزاج مین سودا غالب آجاے)
کو مختلف صورتین دکھائی دیتی ہین اور یہ صورتین بذاتہ معدوم و بے اصل
نہین ہوتین کیونکہ معدوم کا مشاہدہ ممکن نہین اور نہ وہ صورتین خارج مین موجود
ہوتی ہین ورنہ ضرور تھا کہ صحیح لوگ بھی اُنکو دیکھ سکتے لہذا معلوم ہوا کہ وہ صورتین
مبرسم و محرور کی اُس قوت باطنی مین مرتسم ہوتی ہین جسکی شان سے یہ ہے کہ صورتہاے
محسوسہ کا ارتسام اُسمین ہوا کرے اور ظاہر ہے کہ ایسی کوئی قوت سوا حسّ مشترک کے
نہین جسمین ارتسام اشیاء محسوسہ کا ہو سکے لہذا ثابت ہوا کہ سبب باطنی یعنے قوت
متخیلہ کے تصرف سے بھی صورتین حسّ مشترک مین مرتسم ہوتی ہین۔
مقدمہ پنجم یہ ہے کہ نفس جبکہ قوی ہو تو ایک شغل مین مصروف رہ کر دوسرے
شغل سے باز نہین رہتا مثلاً قوت شہوانی کے عمل مین اگر نفس مشغول ہے
تو قوہ غضبانی کا فعل بھی اُس سے صادر ہوتا رہتا ہے یا اشتغال اُسکا بعض
قوتون کے افعال مین اُسکو اپنے مخصوصہ افعال یعنے ادراک معقولات سے
باز نہین رکھتا بلکہ ممکن ہے کہ ایک وقت مین نفس اپنی چند قوتون کے افعال
مین مشغول ہو اور نیز اپنے مخصوصہ افعال مین اشتغال رکھے مگر یہ اُسوقت
ہوتا ہے جبکہ نفس کو قوۃ کمال حاصل ہو ورنہ درصورت ضعف و نقصان اسکے
برخلاف ہوگا پس اس بنا پر جسوقت نفس کے اشتغال حسیہ کم ہون یعنے
مدرکات حسّ ظاہری و باطنی کی جانب التفات کم ہو تو ممکن ہے کہ عالم

عقول سے متصل ہو سکے اور عقول کی صورتہاے غیبیہ مین سے کوئی صورت
نفس مین بروجہ کلّی مرتسم ہو کر عالم التخیّل مین آے اور وہانسے حسِ مشترک مین
بصورت جزئی جو کہ اُس صورت کلّی کے مناسب ہو مرتسم ہو جائے لیکن یہ
حالت نفس کو خاص کر بوقت خواب حاصل ہوتی ہے جبکہ تمام حواس معطّل
ہوتے ہین یا اُس مرض مین یہ حالت پیدا ہوتی ہے جو کہ تخیّل کو ضعیف کر دیتا
ہے کیونکہ جب قوت متخیلہ ضعیف ہو گی تو نفس اُس سے فارغ البال ہو کر
باسانی عالم عقول سے اتصال پیدا کریگا۔

مقدمہ ششم یہ ہے کہ جب کوئی امر مانع نہو تو رسم و مرتسم یعنی صورت اور وہ چیز
جسمین صورت نقش پذیر ہو موجود رہے گی اور لازمی طور سے ارتسام صورتونکا
ہوتا رہے گا پس اسی بنا پر صورتین اشیا کی ہمیشہ حسِ مشترک مین مرتسم ہوتی رہتی
ہین تا وقتیکہ کوئی امر مانع نہ آجاے اور ایسے موانع جو کہ بذریعہ اسباب باطنی
ارتسام اشیا کا حسِ مشترک مین نہونے دین دو امر ہین۔ ایک تو حواس ظاہری
کے مشاغل کہ وہ اپنی صورتون کے ارتسام مین حسِ مشترک کو مانع ہوتے ہین
کہ اسباب باطنی سے صورتین اُسمین مرتسم ہو سکین۔ اور دوسرا مانع باطنی
ارتسام کے لیے انسان مین تو عقل اور دیگر حیوانات مین وہم ہے کہ یہ
دونون چیزین متخیلہ کو صورتہاے معقولہ یا موہومہ کی جانب متوجہ رکھتی ہین
اور مانع ہوتی ہین کہ قوۂ متخیلہ مسلّط ہو کر حسِ مشترک مین کوئی نقش پیدا کر سکے
پس حالت بیداری مین یہی کیفیت رہا کرتی ہے کہ یہ دونون شاغل خارجی
و باطنی اپنے کام مین مشغول رہتے ہین لیکن حالت خواب مین شاغل خارجی
یعنے حواس ظاہری تو معطّل ہو جاتے ہین اور شاغل باطنی یعنے عقل
کبھی متخیلہ مین تصرف کرنے سے عاجز ہو جاتی ہے لہذا متخیلہ مسلّط ہو کر حسِ مشترک مین

صورتین مثل صور بھائے محسوسہ کے مرتسم کرتی ہے یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات لوگ خواب نہین دیکھتے یا بعض لوگ خواب کم دیکھتے ہین ۔

مقدمہ ہفتم یہ ہے کہ متخیلہ اس قسم کی قوت ہوکہ جو چیز ادراک ہین ڈی ہی اُسکی صورت خزانہ خیال اور حافظہ مین جاگزین ہے یا وہ صورتین معقولات کی جنکو نفس نے بذات خود ادراک کیا ہے تو ان تمام اقسام کی صورتون کے مشابہ او رمناسب صورتین لوح حس مشترک پر منقش کرتی ہے ۔ مثلاً نیکی کو اچھی صورت مین اور بدی کو بدصورت مین یہی قوت متخیلہ حس مشترک پر مرتسم کرتی ہے اور اسی طرح سے جب خواب دیکھنے والیکے مزاج مین اخلاط اربعہ مین سے کوئی خلط غالب ہوئی ہے جس حالت کو ہیئت ہائے مزاجیہ کہتے ہین تو قوت متخیلہ کوئی نکوئی صورت جوکہ مشابہ ومناسب کسی ایک ہیئت مزاجیہ سے کے ہو حس مشترک پر مرتسم کردیتی ہے ۔ مثلاً اگر مزاج مین صفرا غالب ہے تو خواب مین زرد رنگ کی چیز دیکھائی دے گی اور اگر سودا غالب ہے تو سیاہ رنگ دیکھائی دے گا اگر بلغم غالب ہے تو سفید رنگ یا پانی دیکھائی دیگا اور اگر خون غالب ہے تو سرخ رنگ یا آگ خواب مین دیکھائی دیگی پس درانحالیکہ یہ مقدمات ہفت گانہ معلوم ہو گئے تو حقیقت خواب والہام اور وحی کے سمجھنے مین آسانی ہو گی جنکا ذکر آئندہ ہو گا ۔

فصل یازدہم خواب کا بیان

اسمین د مضمون ہین

پہلا مضمون وجہ خواب دیکھنے کی اور اُسکے کیفیات کا بیان

سابقاً بیان ہوچکا کہ امورِ غیبی سے اطلاع حاصل ہونا حالت خواب یا بیداری مین ممکن ہے اور مقدمات ہفت گانہ متذکرہ فصل ماسبق کو ذہن نشین کرکے جاننا چاہیے کہ مقدمہ ششم کے بموجب جسوقت انسان سوتا ہے تو یقیناً اُسکے حواس ظاہری معطل ہوجاتے ہین اور حس مشترک اس امر سے فارغ البال ہوجاتی ہے کہ صورتین مدرکات حواس ظاہری کی اُسمین مرتسم ہوسکین مگر قوۃ متخیلہ کے نقوش اُسمین مرتسم ہوتے رہتے ہین اسی حالت کو خواب دیکھنا کہتے ہین۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حالت نوم نفس انسانی کو اُسکے افعال مخصوصہ یعنے ادراک معقولات سے باز رکھتی ہے کیونکہ بحالت نوم طبیعت اکثر یہ غذا مین تصرف کرنے اور اُسکے ہضم کرنے اور طلب استراحت مین مشغول رہتی ہے لہذا نفس انسانی طبیعت کی جانب منجذب ہوتا ہے تاکہ اُسکو تصرف و تدبیر مین مدد دے۔ پس جبکہ نفس بھی اپنے افعال مخصوصہ سے باز رہا اور حواس ظاہری بھی ادراک سے معطل رہے تو قوت متخیلہ لوح حس مشترک کو بالکل خالی پاتی ہے یعنے نہ تو اُسمین حواس ظاہری کے ذریعہ سے صورتین مرتسم ہوتی ہین اور نہ معقولات کی صورتین جنکا ادراک متعلق بہ نفس رہتا ہے مرتسم ہوتی ہین لہذا تمام تر متخیلہ کے نقوش حس مشترکہ مین اسطرح مرتسم ہوا کرتے ہین کہ متخیلہ اُن صورت ہائے

محسوسہ کے امثال واشباہ کو جو کہ خزانۂ خیال مین جمع ہین موہومات کے امثال واشباہ کے ساتھ جنکی صورتین حافظہ مین جمع ہین ترکیب دیگر لوح حسِ مشترک پر مرتسم کرتی ہے اور خواب دیکھنے والا اُس حالت مین جو کچھ دیکھتا ہی اسکی نسبت یہ سمجھتا ہے کہ مین حالت بیداری مین دیکھ رہا ہون۔

دوسرا مضمون بیان اقسام خواب

واضح ہو کہ خواب سے مراد ربودگی اور پوشیدہ ہونا روح کا ظاہر سے باطن مین یعنے جسوقت روح حیوانی یعنے وہ بخار لطیف جو اخلاط اربعہ کے امتزاج سے پیدا ہوتا ہے اُسکا ارتباط وپیوستگی بہ نسبت حواس ظاہری کے حواس باطن اور نفس کے ساتھ زیادہ ہوجائے تو اس حالت کو نوم اور خواب کہتے ہین۔ اس حالت کے پیدا ہونکی یہ وجہ ہوتی ہے کہ بہ سبب زیادتی بخارات جب رطوبات بدنی دماغ کی جانب متصاعد ہوتے ہین تو حواس ظاہری جو کہ اشتغال ومحنت کی وجہ سے کسلمند ہوتے ہین ادراک محسوسات سے معطل ہوجاتے ہین اور طبیعت راحت وآرام کی جانب رغبت کرتی ہے لہذا تمام قوے مین ایک نوع کا فتور پیدا ہوجاتا ہے پس درانحالیکہ معنے خواب کے معلوم ہوگئے تو واضح ہو کہ حکمانے خواب کے تین اقسام تجویز کئے ہین۔

اوّل رویاے صادقہ یعنے وہ کیفیات جو کہ بحالت خواب دکھائی دے ہین وہ بلا تغیر وتفاوت حالت بیداری مین ظاہر ہوجائین انکے سچ ہونے کی وجہ حکمانے یہ قائم کی ہے کہ تمام موجودات کے تماثیل جواہر عقلیہ وعالم عقول مین ثابت وقائم ہین جیسا کہ سابقاً بیان ہوا۔ اسی عالم عقول کو عالم روحانی

وجواہر روحانی بھی کہتے ہین اور اصطلاح شرع مین اسی سے مراد لوح محفوظ ہے
پس جب وقت خواب نفس کو اشغال حواس سے فراغت ملی تو اُسکو عالم
روحانی ولوح محفوظ سے اتصال حاصل ہوتا ہے اور صورتین اشیاء کی جو لوح
محفوظ مین ثابت ہین وہ نفس مین منطبع ہوتی ہین جیسے مثلاً کوئی صورت ایک
آئینہ مین منعکس ہو تو وہ دوسرے آئینہ مین بھی جو کہ محاذ مین رکھا جاے ضرور
منعکس ہوگی اور جب لوح محفوظ سے انطباع اُن صورتونکا نفس مین ہوا تو اگر وہ
صورتین پسندیدہ ہین تو دوبارہ انطباع اُنکا نفس سے قوہ مصورہ یعنے لوح
لوح حس مشترک مین ہوتا ہے اور قوۃ حافظہ اُن صورتون کو اُسی حالت پر تا وقت
بیداری محفوظ رکھتی ہے بدون اسکے کہ متخیلہ اپنا تصرف ان صورتون مین کرسکے
یا یہ کہ اُنکے مشابہ یا بمتضاد صورتین حس مشترک مین مرتسم کرسکے پس ایسے
خواب بے کم وکاست خارج مین ظاہر ہوجاتے ہین ـ
دوم رویاے معبرہ یعنے وہ خواب جو کہ محتاج تعبیر کے ہین اور جیساکہ دیکھے گئے
ہین بعینہٖ اُسکے مطابق خارج مین ظاہر نہین ہوتے بلکہ اُن چیزون کے مشابہ
یا انکے برخلاف خارج مین واقع ہوتے ہین ـ پس صاحب دانش کو لازم
ہے کہ ایسے خواب کی تعبیر اُن چیزون کے مشابہ یا برعکس جو کہ خواب مین
دیکھی گئی ہین بمناسبت احوال بینندۂ خواب کیا کرے ـ حکما کے نزدیک تعبیر
خواب کی بلحاظ اشخاص واوقات وعادات کے مختلف ہوتی ہے بلکہ ایک
شخص کے ساتھ مختلف وقت مین مختلف تعبیر ہوتی ہے ـ اور مراد تعبیر سے
یہ ہے کہ جو صورت خواب مین دیکھو گے اُسمین فکر کرنا چاہیے کہ اصل مین
وہ کیا چیز ہے کیونکہ ممکن ہے کہ خواب دیکھنے والے کے نفس نے ایک چیز کو
دیکھا اور بوقت بیداری متخیلہ نے اُسکو دوسری صورت مین بدل دیا ـ

اس قسم کے خواب دیکھنے کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ قوۃ متخیلہ اگر قوی ہوئی اور نفس ضعیف ہوا تو متخیلہ سرعت کرکے جو صورت کہ نفس نے دیکھی ہے اسکو ایسی صورت کے ساتھ مبتدل کردیتی ہے جو کہ اُس سے مشابہ و مماثل ہے یا کبھی ایسی صورت کے ساتھ تبدیل کردیتی ہے جو کہ اُسکی ضد ہے کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ ذہن کسی چیز کے دیکھنے یا اُسکے ذکر سے فوراً اُسکی ضد کی جانب منتقل ہوجاتا ہے مثلاً جب ذکر رات کا آئے گا تو فوراً انتقال ذہن کا دن کیجانب ہو جائے گا۔

سوم اضغاث احلام (خوابہائے پریشان) یہ وہ قسم خواب کی ہے جنکی کچھ اصلیت نہین ہوتی ایسے خواب اُن نفوس کو دیکھائی دیتے ہین جو آلایش دنیا اور محسوسات مین متوجہ رہتے ہین اور معقولات و امور آخرت سے غافل و بے پرواہ رہتے ہین چنانچہ عوام الناس کے خواب اسی قبیل سے ہوتے ہین۔ سبب ایسے خواب کا یہ ہوتا ہے کہ امزجہ اور احوال بدن مختلف ہوتے ہین اور قوت متخیلہ ایسے اشخاص کی مضطرب رہتی ہے لہٰذا مختلف قسم کی صورتین حس مشترک پر مرتسم کیا کرتی ہے اور اگر متخیلہ قوی ہوئی تو وہ بے اصل صورتین جو کہ خارج مین وجود نہین رکھتین حافظہ مین بیدار ہونے تک باقی رہتی ہین۔

فصل دوازدھم امور غیبی سے حالت بیداری مین مطلع ہوسکنا

پہلا مضمون بیان سبب اطلاع حاصل ہونی امور غیبیہ پر بحالت بیداری

واضح ہو کہ حکما کے نزدیک حالت بیداری مین امور مغیبہ سے مطلع ہوسکنے کے دو سبب ہین - اوّل یہ کہ نفس قوی الحال ہو یعنے اُس مرتبہ پر ہو کہ کوئی حواس اُسکو عالم علوی و سفلی کیجانب متوجہ ہونے سے مانع نہو بلکہ یہ قدرت نفس کو حاصل ہو کہ ایک ہی وقت مین عالم سفلی اور محسوسات کی جانب بھی متوجہ ہو اور عالم علوی و معقولات یعنے لوح محفوظ کی جانب بھی ناظر رہے - مثلاً اسطرح پر جیسے بعض اشخاص کے نفس کو یہ قوت ہوتی ہے کہ ایکہی حالت مین بات کہتے بھی ہین سنتے بھی ہین اور لکھتے بھی جاتے ہین پس ایسی حالت کمال مین نفس کو امور مغیبہ سے مطلع ہوسکنا ممکن ہے دوسرا سبب یہ ہے کہ کسی شخص کے مزاج مین حرارت و سودا اس درجہ غالب ہوجائے کہ اُسکو اُن چیزون سے باز رکھے جو کہ حواس سے حاصل ہوتی ہین پس اس صورت مین بھی ممکن ہے کہ اُسکے نفس کو عالم عقول و جواہر روحانی سے اتصال حاصل ہوجائے اور وہان سے کوئی امر اسکے نفس پر منطبع ہو -

دوسرا مضمون بیان آثار روحانیّہ اور اقسام

اطلاع بہ امور مغیبہ

واضح ہو کہ حکما اس حالت کو جبکہ نفس امور مغیبہ سے مطلع ہو آثار روحانیّہ کہتے ہین اور اس حالت کے تین مراتب قائم کئے ہین اوّل یہ کہ یہ حالت اثر روحانی کی ضعیف ہو یعنے ایسا اثر ہو کہ زیادہ عرصہ تک قائم نرہے

بلکہ مثل برق کے ہو کہ چمک گئی چنانچہ غالبًا اسی مرتبہ کیجانب اس حدیث مین اشارہ فرمایا گیا ہے کہ اَنَّ رُوحُ الْقُدُسِ نَفَثَ فِيْ رُوْعِيْ۔ نفث کے معنی نفخ کے ہین یعنے جبرئیل نے میرے دلمین پھونک دیا یعنے القا کر دیا۔ دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ یہ حالت روحانی ایسی قوی ہو کہ جب نفس کو حاصل ہو تو اُس سے روحانی صورتین خیال مین مرتسم ہو کر حس مشترک پر نقش پذیر ہون اسی مرتبہ کی جانب یہ اشارہ ہے کہ ابنیا علیہم السلام نے فرمایا کہ ہمنے جبرکو دیکھا اور اُنکا کلام سُنا۔ تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ یہ حالت اوسط درجہ پر ہو یعنے متخیلہ مین اُسکا اثر باقی رہے مگر بعد کو زائل ہو جائے خواہ نفس کا پھر اُسکی جانب عود کرنا کسی وجہ تاویل وتحلیل سے ممکن ہو یا نہو یہ امر ملحوظ رہے کہ یہ تین مراتب جو بیان کئے گئے وہ مخصوصہ آثار روحانیہ نہین بلکہ جو چیز نفس مین پیدا ہو کر خاطر مین آئے اس کے یہ تین مراتب ہو سکتے ہین جب یہ مراتب معلوم ہو گئے تو جاننا چاہیے کہ اطلاع امور غیبی پر پانچ طور سے ہوتی ہے۔ اول بذریعۂ رویائے صادقہ جنکا ذکر سابقًا ہو چکا۔ دوم وحی۔ سوم الہام۔ چہارم کیفیت مزاجیہ یعنے بہ بسبب غلبۂ حرارت و یبوست کے سودا مزاج پر غالب آجائے مثلًا وہ حالت جو دیوانہ گان و مجانین کی ہوتی ہے پنجم محاکات (حکایت کرنا) خیالیہ جو کہ قوت متخیلہ کا اثر ہوتا ہے یعنی ایسی صورتین دکھائی دیتی ہین کہ خارج مین اُن کا وجود نہین ہوتا یہ چار طریقہ اطلاع کے جو کہ حالت بیداری مین حاصل ہوتے ہین آئندہ مفصلًا ذکر کئے جاتے ہین۔

تیسرا مضمون بیان وحی والہام و معنی نبوت و مراتب انبیا

مضمون ماسبق مین آثار روحانیہ کے مرتبہ دوم کا بیان ہوچکا جس سے واضح ہے کہ کبھی اثر روحانی جو کہ نفس کو حاصل ہوتا ہے وہ ایسا ہوتا ہے کہ اُسکی صورت خیال مین درخشان ہو کر حس مشترک مین مرتسم ہوتی ہے۔ پس حکما کے نزدیک یہ ارتسام بحسب قوت وضعف نفس چار طور پر ہوتا ہے اوّل یہ کہ محض ایک طرح کا مشاہدہ آثار روحانیہ کا ہوجائے اور اُسکے سوا کوئی اور امر نہو- یہ حالت اکثر نفوس عقلا و اذکیا کو حاصل ہوجاتی ہے دوسرے یہ کہ ارتسام صورت کا بسبب آواز ہاتف کے ہو یعنے آواز دہندہ نہ دیکھائی دے مگر آواز سُنائی دے یہ حالت اُن نفوس کو حاصل ہوتی ہے جنمین آلایش سروکار دنیوی کی زیادہ نہین ہوتی- تیسرے یہ کہ وہ صورت جو آثار روحانیہ سے لوح حس مشترک پر مرتسم ہو وہ کمال عظمت وجلالت کی حالت مین ہو اور اُسوقت استماع ایسے کلام کا کیا جائے جو بانظم و ترتیب ہو ایسی حالت کو مشاہدہ آیات عظیمہ سے تعبیر کرتے ہین اور وہ کلام جو اسطرح بلا توسط غیرے سنائی دیتا ہے اُسکو شرع مین حدیث قدسی کہتے ہین یہ حالت اُن نفوس کو حاصل ہوتی ہے جو منتہاے درجہ دانش وبینش پر پہونچ جاتے ہین اسی حالت کیجانب اس حدیث شریف مین اشارہ فرمایا ہے کہ لِی مَعَ اللّٰہِ وَقْتٌ لَا یَسَعُنِی فِیْہِ مَلَکٌ مُقَرَّبٌ وَلَا نَبِیٌّ مُرْسَلٌ یعنے میرے لیے خدا کے حضور مین ایک ایسا وقت ہے کہ نہین طاقت رکھتا اُسوقت میرے پاس آنیکی کوئی فرشتہ مقرب یا کوئی پیغبر مرسل- چوتھے یہ کہ ارتسام اُس صورت کا جو آثار روحانیہ حس مشترک مین منطبع ہوتی ہے وہ کسی صورت معین وہیئت مشخص مین ہو جیساکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وآلہ فرماتے تھے کہ مین نے جبرئیل کو بصورت دحیہ کلبی دیکھا اور اُس تمثال معین سے کلام مرتب و مضبوط سُنا جائے

اور وہ کلام قوۃ ذکرہ مین محفوظ بھی رہے یہ حالت اگر خواب مین ہو تو اُسکا نام حلم ہے
یعنے وہ خواب جنکی تعبیر کی ضرورۃ نہین اور اگر بیداری مین ہو تو اُسکو وحی والہام کہتے
ہین اور جو کلام بطریق وحی والہام بانظم و ترتیب ہو اُسکو کلام حق اور زبان شرع مین
کلام اللہ و مصحف وکتاب کہتے ہین۔ الغرض یہہ حالت نفوس کامل ومکمل کو
حاصل ہوتی ہے۔ اب جاننا چاہیے کہ جب کسی نفس کو یہ کمال میسر ہو کہ منجملہ اقسام
پنجگانہ مذکورۂ مضمون ماسبق کے ان تین قسم کی اطلاع سے بہرہ یاب ہو۔
یعنے وحی والہام ورویائے صادقہ یا انمین سے کسی ایک قسم کی اطلاع
اُسکو حاصل ہو سکے تو ایسی حالت نفس کا نام نبوت ہے اور جس نفس کو یہ حالت
میسر ہو اُسکو نبی کہتے ہین اور جس نفس کو بکثرت حالت وحی میسر ہو اور وہ کلام جو
بطریق وحی حاصل ہو وہ مشتمل بہ اوامر و نواہی الٰہی ہو تاکہ صاحب ایسے نفس ظاہر کا
ناقصان بنی نوع انسان کو اُس کلام کی فرمان پذیری پر دعوت کرے تو اُسکو
پیغمبر اولی العزم یعنے صاحب حکم وجزم کہتے ہین۔ پس دو حالتین نبوۃ کی یعنے
خواب والہام یہ تو بکثرت ہوتی ہین مگر وحی وکلام کا حاصل ہونا یہ کمتر ہوتا ہے
بالجملہ اصطلاح حکما مین وحی کے لئے لفظ تاویل مستعمل ہے اور خواب کے لئے لفظ تعبیر

چوتھا مضمون کیفیت مزاجیہ ومحاکات خیالیہ

سے امور غیبی پر مطلع ہونا

واضح ہو کہ امور غیبی سے حالت بیداری مین مطلع ہونیکے دو طریقہ اور بھی ہین

اول حالت مزاجیہ دوم محاکات خیالیہ کیفیت مزاجیہ سے یہ مراد ہے کہ
مزاج مین حرارت و یبوست غالب ہوکر سودا پیدا ہوجاے اور غلبہ سودا سے
کسی شخص کو مدرکات حواس کا اشتغال منقطع ہوجاے پس اس انقطاع سے اُسکے
نفس کو مبادی عالیہ سے متصل ہونے کا موقع حاصل ہوتا ہے اور اُسکی زبان سے
ایسا کلام نکلتا ہے جو مطابق واقع کے ہوتا ہے۔ یہ حالت بعض مجانین و صاحبان
امراض صرع مین پیدا ہوجاتی ہے حالانکہ وہ اُس کلام سے جو انکی زبان پر جاری
ہوا بیخبر رہتے ہین۔ حکما اس قسم کی اطلاع کو ناقص و بے اعتبار جانتے ہین۔
اس حالت کو دیکھکر عوام الناس اُسکو مجذوب کہتے ہین حالانکہ وہ مجنون ہے
اور محاکات خیالیہ سے یہ مراد ہے کہ ایسی صورتین دکھائی دین جنکا وجود خارج
مین نہو۔ اسکی وجہ یہ ہوتی ہے کہ عالم عقول سے انعکاس صور تو نکا نفس پر
ہوتا ہے اور قوۃ نفس کی انعکاس قبول کرنے مین ضعیف ہوی لہذا متخیلہ
اُن صور تہاے عکسیہ پر مستولی ہوکر اُنکو بمشابہت صور تہاے محسوسہ خیال
مین لائی اور وہانسے حس مشترک مین مرتسم کردیا یہ صورتین یقیناً خارج مین موجود
نہونگی کیونکہ وہ تو صورتہاے مغیبہ کی تمثیلات ہین نہ کہ صورتہاے عینیہ کی
حکما کے نزدیک اس طرح متخیلہ کا مستولی ہوجانا منجملہ تین اسباب کے کسی
ایک سبب سے ہوتا ہے۔ اول استیلائے مرض کہ جب مرض غالب ہوا
اور نفس اشتغال حواس سے فارغ ہوکر بسبب اتصال عالم عقول صورتہاے
مغیبہ کا انعکاس قبول کرسکا مگر چونکہ ضعیف ہے لہذا متخیلہ اسپر مستولی
ہوگئی جیسا کہ سابقاً بیان ہوا۔ دوسرے استیلاے خوف کہ جب خوف غالب
ہوا اور توہم و تخیل شے مخوف (خوف کھایا گیا) کا زیادہ ہوگیا اور نفس
و عقل جو اُس خیال کی تکذیب کرنیوالے ہین ضعیف ہین تو کبھی یہ ہوتا ہے

اُس چیز کی صورت جس سے خوف پیدا ہوا ہے حس مشترک مین متمثل ہو جاتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ سامنے موجود ہے یہی وجہ ہے کہ خوف کرنے والے کا خیال مہیب اور وحشت ناک صورتین محسوس کرتا ہے حتیٰ کہ آواز و کلام سنائی دیتا ہے مگر اُسکی کچھ اصلیت نہین ہوتی بلکہ محض سبب اُسکا خوف ہے تیسرے استیلاے رغبت و اشتہاے بیمار یعنے بیمار کو جب کسی چیز کی رغبت زیادہ ہوتی ہے تو بسبب ضعف نفس کے متخیلہ اُس چیز کو حس مشترک مین متمثل کر دیتی ہے لہذا بیمار اُس چیز کو سامنے حاضر سمجھکر اُسکی طرف ہاتھ بڑھاتا ہے کہ اٹھالے۔

فصل سیزدہم بیان غرائب حالات وخرق عادات

واضح ہو کہ جو چیز خلاف عادت مجریہ واقع ہو اُسکو خرق عادات کہتے ہین یہ چند طرح پر ہے۔ مثلاً معجزہ کرامات اصابت عین (نظر لگنا) سحر طلسمات کتفابہ غذاء قلیل اور صدور افعال شاقہ چنانچہ انکی تصریح مضامین ذیل مین درج کیجاتی ہے

پہلا مضمون بیان اسباب ظہور وقعات غریبہ

حکماء کے نزدیک بر سبیل اجمال تین اسباب امور غریبہ کے ظاہر ہونیکے ہین

اوّل ہیئت نفسانیہ بعض اشخاص کی اسکی مقتضی ہو جسکی تفصیل آئندہ مفصلاً بیان ہوگی۔ چنانچہ معجزات و کرامات اسی قسم مین داخل ہین۔ دوسرے خواص اجسام عنصری مثلاً جذب کرنا مقناطیس کا آہن کو اس قسم کی ترکیبات کو نیرنجات کہتے ہین۔ تیسرے چند قوتین آسمانی ایسی ہین جو کہ اجرام سماویہ و جسمانی ارضیہ مین خاص ہیئت کے ساتھ واقع ہوتی ہین مثلاً ظہور آثار فصل ہاے چہارگانہ وغیرہ یا ایسی چند قوتین ہین جو کہ اجرام سماویہ اور نفوس ارضیہ مین واقع ہوکر احوال فعلیہ و انفعالیہ کے ساتھ مخصوص ہوتی ہین۔ چنانچہ طلسمات اسی قبیل مین داخل ہے۔

جب یہ امور بطور مقدمہ معلوم ہو گئے تو جاننا چاہیے کہ قانون حکمیہ کے روسے جو امر برخلاف عادت کسی شخص سے ظاہر ہو تو اُسکا سبب ان تین امر مین سے کسی ایک امر پر مبنی ہوتا ہے۔ اوّل یہ کہ نفس ناطقہ انسانی بدن مین منطبع اور ثابت نہین لہذا عالم عقول سے ارتسام اشیاء مخصوصہ کا کرکے اُنکو ظاہر کرسکتا ہے۔ دوسرے یہ کہ وہ اعتقاد باطنی یا توہم جو نفس سے پیدا ہوتا ہے کبھی اُسکی ہیئت بدن سے متعلق ہو جاتی ہے گو کہ جوہر نفس بالکل بدن سے مباین ہے اور اس ہیئت حاصل شدہ یعنے اعتقاد و توہم سے علٰحدہ ہے تیسرے یہ کہ انسان کا توہم کبھی اُسکے مزاج کو ایسا متغیر کر دیتا ہے کہ غم کا توہم نفس کو اس درجہ غمناک کردیتا ہے کہ اشک جاری ہو جاتے ہین۔ یا جب خوشی کا توہم ہوتا ہے تو نفس کو فرحناکی حاصل ہوتی ہے چنانچہ دیکھا جاتا ہے کہ جب کسی شخص کے نفس مین یہ صورت حاصل ہوتی ہے کہ وہ دوسرے پر غالب آجاے گا تو بدن مین اُسکے حرارت پیدا ہو جاتی ہے اور رنگ چہرہ کا سُرخ ہو جاتا ہے۔ یا برعکس اسکے جب صورت مکروہ و ناپسند پیش آتی ہے تو مزاج متغیر ہو کر رگون مین رطوبت پیدا ہو جاتی ہے

اور رنگ چہرہ کا زرد ہو جاتا ہے بدین سستی معلوم ہوتی ہے۔ اسی طرح جب صورت محبوب معشوق کی دیکھتا ہے تو گذرگاہ نطفہ مین حرارت پیدا ہو کر تبخیر ہوتی ہے اور بخار سے ہوا پیدا ہو کر عضو مخصوص کی رگون مین بھر جاتی ہے جس سے انعاظ ظاہر ہوتا ہے۔ پس ظاہر ہے کہ یہ حرارت ورطوبت جو کہ ان حالات کا سبب ہوتی ہے وہ ان تصورات سے پیدا ہوتی ہے جو نفس مین حاصل ہوتے ہین نہ یہ کہ کیفیات عناصر سے ورنہ اکثر اوقات ایسا ہی ہوا کرتا کیونکہ کیفیات عناصر تو مادام الحیواۃ رہا کرتے ہین۔

دوسرا مضمون بیان اسباب معجزات وکرامات

جب امور مذکورہ سہ گانہ جو سبب ظاہر ہونے آثار غریبہ کے ہوتے ہین بیان ہو چکے تو جاننا چاہیئے کہ بموجب اُس تصریح کے جو تیسرے سبب مین کیگئی دران حالیکہ یہ ممکن ہے کہ محض تصورات نفس سے مختلف حالات بدن مین ظاہر ہوتے ہین تو ضرور ممکن ہے کہ بعضے نفوس کو یہ ملکہ حاصل ہو جائے کہ انکے بدن سے وہ تاثیر گذر کر دیگر اجسام عالم پر پہونچ جاوے۔ مثلاً کوئی نفس ہوائے عالم مین تاثیر کرے اور جسم ہوا کا ابر ہو کر اُس سے بارش ہونے لگے پس یہ حالت نفس کی ان تین اسباب مین کسی ایک سبب سے ہو سکتی ہے۔

اوّل یہ کہ فطرتاً قادر توانا نے کسی شخص کا نفس اور مزاج اصل مین ایسا خلق کیا ہو جسکو یہ قوت و ملکہ حاصل ہو کہ وہ دیگر اجسام عالم پر اثر ڈال سکے ایسے ہی شخص کو صاحب معجزہ وکرامات کہتے ہین اور جو آثار غریبہ ایسے نفوس سے صادر ہوتے ہین اُنکو بحسب انکے مدارج کے معجزہ وکرامات کہتے ہین۔

دوسرے یہ کہ بذریعۂ اسباب مخصوصہ مزاج مین یہ قوت پیدا کیجائے کہ دیگر نفوس پر اثر پڑ سکے تو اسکو سحر کہتے ہین جو کہ ہمیشہ معجزہ سے مغلوب ہوجاوے گا کیونکہ مصنوعی قوت سے حاصل ہوا ہے۔

تیسرے یہ کہ بہ سبب کسب وعمل یہ قوت نفس مین حاصل کیجائے جیساکہ اصحاب سیمیا یا ہیمیا۔ وطلمسات کرتے ہین۔

تیسرا مضمون چشم زخم کا بیان

حکما کے نزدیک جو تاثیر ایک جسم سے دوسرے جسم مین پہونچتی ہے وہ تین طریقہ سے ہوتی ہے۔

اول یہ کہ وہ دونون چیزین جنمین ایک کا اثر دوسرے پر پہونچتا ہے باہم ملجائین مثلاً آگ کہ جس چیز سے متصل ہوگی اُسکو گرم کردے گی۔

دوسرے یہ کہ وہ چیز جسکا اثر دوسری چیز پر پہونچے اُسکے کچھ اجزائے اثر کنندہ دوسری چیز مین جسنے کہ اثر کو قبول کیا ہے داخل ہوجائین۔ مثلاً زمین پر جو چیز رکھدی جاوے وہ خنک ہوجاوے گی کیونکہ اجزا لطیفہ خاک کے اُس چیز کے منافذ مین داخل ہوجاتے ہین۔

تیسرے یہ کہ اثر ایک جسم کا دوسرے جسم پر اس طرح ہو کہ پہلے وہ کیفیت جو شے موثر مین ہے وہ شے متاثر مین پہونچے اور اس ذریعہ سے وہی کیفیت جو جسم موثر مین ہے وہ جسم ثالث مین حاصل ہوجاوے مثلاً آگ اُس پانی کو جو دیگ مین ہو اس طرح گرم کرتی ہے کہ پہلے اپنی کیفیت حرارت کو دیگ مین پہونچاتی ہے اور دیگ کی حرارت پانی کو گرم کردیتی ہے۔

پس واضح ہو کہ نظر لگنا اس تیسری قسم کی کیفیت مین داخل ہے کہ وہ حالت وخاصیت جو نظر لگانیوالے کی آنکھ مین ہے وہ اُس جسم مین اثر کرتی ہے جسکو اُسنے رغبت یا از روے تعجب کے دیکھا ہے لہذا اُسکا نفع ونقصان تجربہ سے ثابت ہوا ہے اور حدیث مین وارد ہے کہ اَلعَینُ حَقٌّ یعنے نظر کا بااثر ہونا صحیح ہے ونیز یہ کہ اَلعَینُ تُدخِلُ الرَّجُلَ القَبرَ کَمَا تُدخِلُ الجَمَلَ القِدرَ۔ یعنے آنکھ انسان کو قبر مین پہونچا دیتی ہے اس طرح جیسے کہ شتر دیگ مین آجاتا ہے اور ظاہر ہے کہ توہم کو کسی چیز کے تصور مین ایسا دخل ہے کہ شئے تصور کردہ شدہ موجود ہو جاتی ہے۔ مثلاً زمین پر لکڑی پڑی ہوی ہے اُسپر ہر شخص آسانی سے گذر سکتا ہے اُسی کو ذرا بلندی پر رکھدیا تو اُسپر سے گذرنیوالا محض گرنے کے تصور سے واقعی گر پڑے گا۔

چوتھا مضمون بیان اس امر کا کہ اندک طعام پر مدت تک انسان زندہ رہ سکتا ہے

واضح ہو کہ اندک طعام پر مدت تک زندہ رہنے کی وجہ حکما کے نزدیک یہ ہے کہ غذا کا نہ کھانا یا بسبب کسی عارض بدنی کے ہوتا ہے جیسا کہ امراض سخت کھانا کھانے سے مریض کو باز رکھتے ہین یا بسبب کسی عارض نفسانی کے جیسا کہ خوف وحزن اُس شخص کو غذا کھانے سے باز رکھتے ہین جسپر انکا غلبہ ہو گیا ہو۔ پس عارف وعابد جبکہ اشتغال اُسکا جانب حق تعالےٰ

اور اکات یقینیہ کے ہوتا ہے تو یہ امور اُسکو افعال طبیعہ یعنے اکل وشرب سے باز رکھتے ہین اور امور بہ اقتضاء طبیعت ظاہر نہین ہوتے پس بلا شک ممکن ہے کہ مرد عارف وعابد ایک مدّت تک بے غذا زندہ رہے جو کہ دیگر اشخاص کے لیئے ممکن نہین جنکی توجہ محض افعال طبیعہ کیجانب رہتی ہے ۔

پانچوان مضمون بیان اس امر کا کہ ایک شخص سے ایسا فعل صادر ہوسکتا ہے جو دوسرے سے ناممکن ہو

واضح ہو کہ ایک شخص سے کسی ایسے فعل کا صادر ہونا جو دوسرے سے ناممکن ہو اُسکی وجہ حکما نے یہ تجویز کی ہے کہ مبدء قوۃ بدنی کا روح حیوانی ہے ۔ پس جب روح کو یہ حالت عارض ہوتی ہے ۔ کہ وہ داخل کیجانب حرکت کرے یعنے خوف وحزن کی حالت ہو تو اس سے قوۃ بدنی کو انحطاط ہوتا ہے اور جب روح کو یہ حالت عارض ہو کہ خارج کیجانب حرکت کرے مثلاً غیظ وغضب یا فرح وانبساط تو ان حالتونمین قوۃ بدنی زیادہ ہوجاتی ہے ۔ اور کیفیت فرح وانبساط روحانی جو کہ بہ سبب قرب درگاہ الٰہی نفوس طاہرہ کو حاصل ہوتی ہے وہ تمام دنیا کی مسرتون سے

زیادہ ہوتی ہے لہذا مردعارف ومقرب درگاہ باری ضرور ایسی حرکت پر قادر ہوسکتا ہے جس سے دیگر اشخاص عاجز ہوں۔ کیونکہ بوجہ توجہ خالص اُسکا نفس مبادی عالیہ سے کسب قوت کرتا ہے چنانچہ اسی کی جانب اس حدیث مین اشارہ ہے کہ مَا قَلَعْتُ بَابَ خَيْبَرَ بِقُوَّةٍ جِسْمَانِيَّةٍ وَلٰكِنْ قَلَعْتُهَا بِقُوَّةٍ رَبَّانِيَّةٍ یعنے نہین اوکھاڑا مین نے درخیبر کو اپنی قوت جسمانی سے بلکہ مین نے بقوت ربانی اُسکو اوکھاڑا۔

فصل چہاردہم ۱۴ چند مختلف مضامین کا بیان

پہلا مضمون ضیا اور نور کا بیان

حکما کا اتفاق ہے کہ اولاً ضو اور پھر رنگ نگاہ مین آتا ہے اور پھر اسکے توسط سے مقدار شکل۔ اطراف حرکت سکون حُسن وقبح اجسام کا دکھائی دیتا ہے۔ حکما نے جسطرح سے رنگ کی دو حدین قائم کی ہین سیاہ وسفید جو کہ باہم ایک دوسرے کی ضد ہین اور باقی رنگ جسقدر ہین وہ ان دونون کے درمیان مین کمی وبیشی سے قائم ہوئے ہین اُسی طرح ضو اور ظلمت کی دو حدین قرار دیتے ہین جو کہ باہم ایک دوسرے کی ضد ہین۔ ضو سے مراد وہ درخشندگی ہے جو اجسام پر پڑکر اُنکی اصلی رنگت کو پوشیدہ کردیتی ہے۔ یہ ایک عرض ہے جو چمکنے والی چیز کے ساتھ قائم ہے اور اس امر کا سبب ہوتی ہے کہ دوسری درخشندگی اُس چیز مین پیدا ہوجائے جو کہ اس ضودار چیز کے مقابلہ مین ہو۔

چنانچہ ضو آفتاب کی اُس چیز مین ایک دوسری روشنی پیدا کر دیتی ہے جو کہ آفتاب کے مقابلہ مین ہو۔ ضو کے دو اقسام ہین ایک ضو ذاتی جو کہ درخشندہ ہونیوالے جسم کی ذات سے پیدا ہو اُسکا نام ضیا ہے۔ دوسرے ضو عرضی جو کہ درخشندہ ہونیوالے جسم مین دوسرے جسم سے پیدا ہو گئی ہو اُسکا نام نور ہے غالبًا اسی جانب اس آیہ شریفہ مین اشارہ ہے۔ هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا۔ کیونکہ ماہتاب اکتساب نور کا آفتاب سے کرتا ہے۔

ضو عرضی بھی بہ سبب وجود جسم صاحب ضیا کے پیدا ہو جاتی ہے جیسا کہ روشنی ہوا کی آفتاب کے وجود سے پیدا ہوتی ہے اس قسم کو ضو اول کہتے ہین۔ اور کبھی ضو عرضی بہ سبب دوسری ضو عرضی کے پیدا ہوتی ہے جیسا کہ روشنی روئے زمین کی قبل طلوع اور بعد غروب آفتاب اسوجہ سے محسوس ہوتی ہے کہ آفتاب سے ہوا منور ہوی اور ہوا سے زمین روشن ہوی پس اس قسم کو ضو ثانی اور ظلّ کہتے ہین۔

دوسرا مضمون صدا کا بیان

صدا سے مراد آواز بازگشت ہے اُسکے پیدا ہونیکا سبب یہ ہے کہ آواز سے ہوا مین تموّج اسی طرح کا پیدا ہوتا ہے جیسا کہ پانی مین کسی چیز کے ڈالنے سے پس وہ ہوا تموج کرتی ہوی جب کسی چیز سے مصادم (ٹکرانیوالی) ہوی تو پھر پلٹتی ہے۔ اس پلٹنے مین اگر تموج اوّل کی ہیئت باقی رہی تو دوبارہ وہی آواز سنائی دیتی ہے اُسیکا نام صدا ہے۔ چنانچہ دو پہاڑیون کے درمیان یا گنبد کے اندر جو بات کہی جاتی ہے وہی کہنے والے کو

سنائی دیتی ہے۔

تیسرا مضمون پانی کا بہ شکل کرہ ہونا

واضح ہو کہ پانی کا کروی ہونا اس دلیل سے ثابت ہے کہ کنوین کے قریب ایک منارہ ہو اور ایک کانسہ کو کنوین کے اندر پانی سے لبریز کر کے برسر منارہ لائین تو مقدار پانی کی جو کہ کنوین کے اندر معلوم ہوتی تھی وہ برسر منارہ پہونچکر کم معلوم ہوگی۔ سبب اسکا یہ ہے کہ شکل پانی کی کروی ہے اور یہ مسلم ہے کہ جب سطح کرہ کی مرکز سے قریب ہوگی تو انحداب (کوزہ پن) اسکا زیادہ ہو جائے گا۔ پس قعر چاہ بہ نسبت سر منارہ کے مرکز عالم سے زیادہ نزدیک ہے لہذا وہ پانی جو کانسہ کے اندر قعر چاہ مین تھا اسمین انحداب زیادہ تھا۔ اور وہ انحداب برسر منارہ پہونچکر کم ہو گیا لہذا اُسی مقدار انحداب کے موافق مقدار آب برسر منارہ کم ہو گئی۔

چوتھا مضمون زمین کا کروی ہونا

زمین کی شکل کروی ہے اس طرح کہ اوپر کیجانب محیط اور اندر کی جانب اُسکا مرکز ہے لہذا تمام آدمی جہان کھڑے ہون وہ قطر زمین کے اطراف پر ہونگے یعنے سر اُنکے جانب محیط اور پیر جانب مرکز اس طرح پر کہ اگر ایک شخص ایک جانب قطر کے ہو اور دوسرا اُسکے مقابل دوسری جانب ہو اور ایک دوسرے کو اگر بالغرض دیکھ سکین تو دونون کے کف پا ملے ہوے ہونگے

اور یہ معلوم ہوگا کہ دونون منکوس کھڑے ہوے ہین جیساکہ پانی کے اندر دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے۔ اَن ہر دو اشخاص کے سرون کے درمیان فاصلہ دونون کے مقدار قد کے موافق ہوگا اور جو خط کہ ان دونون کے قدم کے درمیان ہے وہ قطر زمین کا ہوگا کیونکہ قطر سے مراد وہ خط ہے جو کہ مرکز سے گذرتا ہوا کرہ کے دونون کنارہ پر پہونچ جائے۔

پانچوان مضمون اعتدال مزاج کابیان

واضح ہو کہ حکماء علم طب اربعہ عناصر کو ارکان واجزاء اولیہ بدن انسانی وابدان جملہ حیوانات تمام الخلقتہ قرار دیتے ہین اور حرارت و برودت و رطوبت و یبوست کو کیفیات متضادہ کہتے ہین شیخ ابو علے نے قانون مین مزاج کی تفسیر یون کی ہے کہ وہ کیفیت ملموسہ ہے کہ جسم مرکب مین الخفین ارکان چہار گانہ سے پیدا ہوتی ہے اسکے دو اقسام ہین۔ مزاج معتدل اور مزاج غیر معتدل۔ اور لفظ اعتدال کا اطلاق دو معنی پر ہے اعتدال حقیقی۔ اور اعتدال طبیعی اعتدال حقیقی یہ ہے کہ مقدار عناصر اور اُنکے کیفیات جسم مرکب مین معتدل و متساوی ہون مگر اس اعتدال و توسط کو خارج مین محال جانتے ہین اگرچہ عقلاً ممکن ہے اور اعتدال طبیعی یہ ہے کہ مقدار عناصر اور اُنکے کیفیات جسم مرکب مین اس مقدار پر ہون جو کہ بہ اقتضاء اُسکے حال کے مناسب ہو۔ اس اعتدال کو آٹھ وجہ پر تقسیم کیا ہے اسطرح سے کہ اعتدال کا اعتبار یا نوع مین ہوگا یا صنف مین یا شخص مین یا عضو مین اور ان چارون چیزونکا اعتدال یا بہ نسبت داخل کے ہوگا یا خارج کے لہذا آٹھ اقسام ہوگئے۔ ان تمام

چھٹا مضمون انسان کا اعتدال حقیقی سے قریب ہونا

حکما کے نزدیک تمام انواع حیوانات مین نوع انسان اعتدال حقیقی سے قریب تر ہے اور اس نوع مین اس صنف کے لوگ جو مقامات دائرۂ معتدل النہار کے قرب مین رہتے ہین وہ اقرب بہ اعتدال ہین اور اشخاص معین کے لحاظ سے وہ لوگ اقرب بہ اعتدال ہین جنکا مزاج اعتدال حقیقی سے قریب ہو اور اپنی صنف مین بمقابلہ تمام بنی نوع انسان کے اعدل ہون۔ اور اعضاء مین سے گوشت کو قریب بہ اعتدال جانتے ہین اور اعضا کے مراتب کیفیات اربعہ اس طور پر مقرر کئے ہین کہ بدن انسان مین گرم ترین شے روح بعد اُسکے دل بعد اُسکے خون پھر جگر پھر گوشت پھر عضلات پھر سپرز پھر گردہ بعد اُسکے عروق ضوارب (رگہائے جہندہ) پھر عروق سواکن پھر پوست اور بارد ترین چیز بلغم بعد اُسکے بال پھر استخوان پھر غضروف (گودا) وغیرہ وغیرہ جنکی صراحت کتب طبیہ مین موجود ہے۔

ساتوان مضمون عمر انسانکا بیان

حکمانے بنی آدم کی عمر کے چار درجہ قائم کیئے ہین - اول سن نمو جسکو حداثت کہتے ہین یہ وہ زمانہ ہے کہ اُسمین رطوبات اصلیہ ترکیب بدن کی حفاظت کیواسطہ کافی ہوکر زیادہ بچ رہتے ہین یہ درجہ اغلب افراد مین تیس سال تک رہتا ہے - دوسرے سن وقوف جسکا نام شباب ہے یہ وہ زمانہ ہے کہ رطوبات اصلیہ حفاظت ترکیب بدن کے لیے کافی ہوتے ہین اوراُس سے زیادہ باقی نہین رہتے یہ درجہ اکثر اشخاص مین چالیس سال تک رہتا ہے تیسرے سن کہولت یہ وہ زمانہ ہے کہ اصل ترکیب کی حفاظت کیواسطہ رطوبات اصلیہ کفایت کرین اور ترکیب بدن مین ضعف نہ پیدا ہو یہ درجہ قریب ساٹھ سال تک رہتا ہے - چوتھے سن شیخوخت یہ وہ زمانہ ہے کہ رطوبات اصلیہ حفظ ترکیب کے لیے کفایت نکرین اور اصل ترکیب مین ضعف پیدا ہوجاے - جالینوس کے نزدیک حرارت غریزی بلحاظ مقدار سن صبی وشباب مین برابر رہتی ہے مگر کیفیت مین مختلف ہوتی ہے یعنے شباب مین کیفیت یبوست کی بمقابلۂ طفلی کے زیادہ ہوجاتی ہے - اور واضح ہوکہ عورت کا مزاج عموماً بحسب خلقت بمقابلہ مرد کے ابرد وارطب ہوتا ہے کیونکہ انھین قوت منفعلہ ودیعت کی گئی ہے اور مرد مین قوت فاعلہ ہے - یہی سبب ہے کہ عورت بہ نسبت مرد کے کم محنت وکاہل مزاج ہوتی ہے اور مرد بہ نسبت عورت کے قوی اور محنتی ہوتا ہے -

واضح ہوکہ موت طبیعی ہر حیوان کے لیے لازم ہے - مراد اس سے یہ ہے کہ تعلق نفس کا جسد سے بوجہ فناء حرارت غریزی منقطع ہوجاے لہذا امراض وعوارض داخلی وخارجی سے اس حرارت کا فنا ہوجانا ہر عمر مین حیوان کے لئے ممکن ہے -

خاتمہ ذکر مین چند وصیتہاے شیخ ابوعلی سیناکے

حکیم شیخ ابوعلی سینانے آخر مین کتاب اشارات کے یہ لکھا ہے کہ ہر ایک مرد عاقل دو حال سے خالی نہین یا یہ کہ معارف حقیقی وعلوم یقینی کا معتقد ہے یا انکے اضداد کا معتقد ہے۔ یا یہ کہ ان دونون حالتون سے خالی ہے یعنے نہ تو علوم یقینیہ کا اعتقاد رکھتا ہے نہ انکے اضداد کا (مراد علوم یقینی وحقیقی سے یہ ہے کہ وہ کسی حالت مین متغیر نہون۔ مثلاً آگ سوزندہ ہے دو ایک کا دوگنا ہے اور کل زیادہ ہے جزو سے) اور وہ لوگ جو کسی قسم کا اعتقاد رکھتے ہین۔ خواہ اعتقاد بہ حق یا اعتقاد بہ باطل وہ بہی دو طرح پر ہین یا تو یہ کہ اپنے اعتقاد مین وہ جازم ہین یا مقلد۔ پس یہ پانچ فرقہ ہوے۔ انہین وہ فرقہ جو معتقد حقایق کا ہے اور اپنے اعتقادات پر جازم بھی ہے تو اس فرقہ کے لوگ یا تو واصل ہین یا طالب۔ جو طالب ہین وہ یا تو علوم یقینی ومعارف حقیقی کی قدر ومنزلت جانتے ہین یا نہین جانتے پس کل تعداد ان فرقہ ہائے مذکورہ کی سات ہوی۔ چنانچہ شیخ نے بہ تتبع حکما متقدمین یہ وصیت کی ہے کہ مسائل حکمت الٰہی ومسائل حکمۃ نظری (جسکے اکثر دقایق اس کتاب مین بیان کیئے گئے ہین) پانچ فرقون کو نہ بتائے جائین۔ اول وہ فرقہ جو کہ نہ تو حقائق کا اعتقاد رکھتا ہے نہ انکے اضداد کا یہ وہ لوگ ہین جنکی طبیعت مین مادہ راستی کا نہین ہے دوسرے وہ فرقہ جو علوم یقینیہ کے اضداد کا مقلد ہے تیسرے وہ فرقہ جو کہ علوم حقیقی کے اضداد پر جازم ہے انھین تین گروہون سے مراد جہلا ہین۔ چوتھے وہ فرقہ جو کہ علوم یقینیہ کا مقلد ہے

یہ گروہ فلاسفہ ملحدین کا ہے۔ پانچوین وہ فرقہ جو طالب علوم یقینیہ تو ہے مگر قدر علوم کی نہین جانتا یہ ذلیل وخوار ترین فلاسفہ ہین۔ چھٹے وہ فرقہ جو کہ طالب اس امر کا ہے کہ علوم حقیقی کی قدر کو پہچانے پس اُسکو مسائل حکمت کی تعلیم وہ لوگ دین جو فرقہ ہفتم یعنے واصلون مین داخل ہین اس شرط پر کہ چار چیز مین اُسکا امتحان لے لین۔ اوّل یہ کہ اُسمین قابلیت رازداری کی ہو اور صاحب وقار وتمکین ہو دوسرے یہ کہ اُسکو اپنے عادات پر قائم اور اوصاف اخلاق پر ثابت قدم رہنے کی لیاقت ہو۔ تیسرے یہ کہ ان علوم مین وسواس کرنے سے محترز ہو چوتھے یہ کہ ان علوم کے جاننے سے غرض اُسکی تحقیق حق ہو۔ پس ایسے اشخاص کو جو اس امتحان مین پورے ہون انکو بہ احتیاط تمام بحسب عقل وبحسب رسم تعلیم دینا چاہیئے۔ احتیاط عقلی یہ ہے کہ یہ مسائل اُنکو بہ تدریج تعلیم دئے جائین۔ اور احتیاط رسمی یہ ہے کہ تھوڑا تھوڑا حصہ ان علوم کی کتابون کا اُنکو دیا جاے نہ یہ کہ یکبارگی سب باتین بتادیجائین جنکا تحمل اُنکو نہو سکے

مطلب سیوم علم ما بعد الطبیعة

علم ما بعد الطبیعة کی تعریفات اور اُسکے اصول وفروع کی صراحت مطلب اول مین بیان ہو چکی ہے اس علم سے واقفیت حاصل کرنا ہر فرد بشر پر عقلاً واجب ہے کیونکہ فرائض انسانی کی بنیاد اور اُنپر عمل کرنے اور نکرنے کے نتائج اسی علم سے دریافت ہوتے ہین خالق ومخلوق اور عبد ومعبود کے تعلقات جو کہ بناے راحت ابدی اور ذریعۂ حصول کمال بشری ہین اسی علم سے معلوم ہو سکتے ہین۔

اس مطلب مین پانچ ابواب ہین۔

باب اوّل علم الہیات کا بیان

علم الہیات مین ذات وصفات خداوند تعالیٰ سے بحث کیجاتی ہے بنیاد اِن مباحث کی اُن تصورات پر ہوتی ہے جو ممکنات کی ذات و صفات وتغیرات پر نظر کرنے سے عقل مین پیدا ہوتے ہین اور اُنمین غور وفکر اور دلائل عقلیہ قایم کرنے سے حالت تصدیقی حاصل ہوجاتی ہے کہ ذات وصفات باری تعالے ممکنات کے لوث سے منزہ ہے اور جو کچھ وہم وخیال بشری مین اُسکی نسبت لایا جائے اُس سے وہ اعلیٰ اور برتر ہے یہ مباحث چند فصلونمین بیان کیجاتی ہین۔

فصل اوّل وجود باریتعالیٰ کا بیان

وہ زمانہ رفتہ رفتہ گذرتا جاتا ہے جسمین خدا کا وجود ایک مشتبہ امر سمجھا جاتا تھا۔ اب علوم نے عموماً عقلون کو روشن کر دیا اور علمی تحقیقاتون نے اس شک کو مٹا دیا کہ خدا ہے یا کہ نہین۔ اثر سے مؤثر کا جاننا۔ علت سے معلول کا پہچاننا مصنوعات سے صانع کی شناخت اور امارت سے وجود خدا کا اثبات یہ ایسی واضح دلیلین ہین جنپر زیادہ بحث و غور کرنیکی ضرورت نہین۔

ذات خدا وہی قوۃ قادرہ و قاہرہ ہے جسکے تحت مین تمام قوتین زمانہ کی عاجز و قاصر ہین اور وقت مصیبت و نزول بلا بے اختیار ہو کر اوسکو پکار اٹھتی ہین۔ دلیل عقلی اُسکے وجود پر یون قایم ہوتی ہے۔ کہ دنیا مین موجودات کا ظہور ایک ظاہری بات ہے پس اگر تمام موجودات کا انحصار ممکن الوجود مین ہو اور کوئی واجب الوجود نہ سمجھا جاسے تو خلاف عقل ہے کہ بلا سبب تمام عالم کیونکر موجود ہو گیا لہذا معلوم ہوا کہ ضرور کوئی علت عالم کے وجود کی ہے اور یہ امر تو عقلاً مسلم ہے کہ علت کا معلول سے بیشتر ہونا اور ان دونون کی ذات مین فرق ہونا لازم ہے۔ پس جو موجود ممکنات سے پیشتر اور ذات ممکنات سے علحدہ ہو اسکو واجب الوجود کہتے ہین اور اُسکا موجود ہونا ثابت ہے لیکن اگر یہ شبہ کیا جاسے کہ موجودات مین الم سے ہر ایک موجود دوسرے موجود کی علت ہے اور ان سبکے وجود کی علت وہی مجموعہ تمام علتون کا ہے مثلاً اس شکل مین ہر ایک موجود علت دوسرے کی ہے اور سب علتین ملکر

ز ح ط

د ی

ہ الف

و ج ب

تمام عالم کے وجود کی علتین ہوگئی ہین۔
جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ آیا سلسلہ ان علتون کا کہین ختم ہوا یا کہ نہین اگر ختم نہین ہوا تو اہل علت دریافت کرنیکا امر مجہول ومہمل رہا۔ اور اگر سلسلہ کہین آگر انھین مین ختم ہوا تو دیکھو انمین سے ہر ایک موجود بحالت علت ہونے دوسرے موجود کے مقتضی اپنے وجود کا ہے یعنے اُسکا وجود لازمی ہے لیکن نہونا اُسی موجود کا بشرط نہونے اُسکی علت کے ممکن ہے یعنے مقتضی اپنے عدم کا بھی ہے پس جو چیز کہ مقتضی وجود اور عدم دونون کی ہے وہ دونون مین محتاج دوسری علت کی ہے لہذا اسکو واجب الوجود نہین کہہ سکتے اور اسلیے بلا سبب اسکا موجود ہونا خلاف عقل ہے پس معلوم ہوا کہ علت اس عالم کے وجود کی اس سے جدا گانہ ہے اُسکو خدا کہتے ہین۔
دوسرا جواب یہ ہے کہ اس صورت مین ایک ہی چیز اپنے وجود کی علت بھی ہوتی ہے اور معلول بھی اور خود ہی وہ علت اپنے وجود مین مقدم بھی ہوتی ہی اور موخر بھی اور یہ امر صریحاً باطل وخلاف عقل ہے۔ علاوہ اسکے ہم دیکھتے ہین کہ عالم مین ہر چیز اپنی ذات وصفات مین متغیر ہے اور جو چیز متغیر ہے وہ حادث ہے پس عالم حادث ہے اور جو چیز کہ حادث ہے وہ محتاج خالق کی ہے پس عالم محتاج خالق کا ہوا جو کہ خود حادث نہو بلکہ قدیم وازلی ہو اور ایسے ہی خالق کو خدا کہتے ہین پس وجود خدا کا ثابت ہوگیا۔

فصل دوم معرفت خدا کا بیان

یہ امر تو سابقاً ذکر ہو چکا کہ شکر نعمت عقلاً واجب ہے کیونکہ شکر گذاری سے

منعم راضی ہوتا ہے لہذا نعمت کی زیادتی ہوتی ہے اور ازدیاد نعمت فطرتاً
ہر نفس کو مطلوب ہے اور شکر کے بھی معنے بیان ہو چکے کہ مراد اُس سے دل مین
احسان کا اعتراف اور اعضا و جوارح سے منعم کی رضا جوئی اور خدمت کا بجالانا
اب غور کرنا چاہیے کہ دنیا مین انسان کے لیے کیا کیا نعمتین خالق عالم نے عطا
کی ہین۔ اگر صرف انسان کی جسمانی نعمتون کا شمار کیا جاے تو اُنکی حد قائم کرنا
مشکل ہے جنمین سے اگر ایک نعمت نہو یا زائل ہو جاے تو قدر معلوم ہوتی ہے
پس نعمت ہاے خدا کا شکر واجب ہے تا کہ منعم حقیقی راضی رہے اور زوال النعمت
کی سزا سے انسان محفوظ رہے۔ لیکن شکر نعمت موقوف ہے منعم کی معرفت پر
پس نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ معرفت خدا کی جو کہ منعم حقیقی ہے واجب ہے۔ لیکن معرفت
کُنہ ذات خدا نا ممکن ہے کیونکہ وہ ایسا وجود مطلق ہے کہ ہر شرط اور ہر قید سے
بری۔ یہ مختلف نام و صفات جو اُسکی ذات سے متعلق ہین وہ عبارات خاصہ مین
بقدر فہم و ادراک انسانی اسلیے مقرر ہوے ہین تا کہ بقدر ضرورت معرفت خدا
حاصل کر سکے اور اُس سے نتائج پیدا کرنے مین آسانی ہو۔

یہ صفات الٰہی کچھ تو ایسے ہین جو ذات خدا کے لیے ثابت ہین اور ان صفات
سے اسکی ذات کا موصوف بہ درجہ کمال ہونا عقلاً ثابت ہوتا ہے لہذا انکو
صفات ثبوتیہ کمالیہ کہتے ہین۔ اور کچھ صفات ایسے ہین جنکا سلب ہونا یعنی
نہ پایا جانا ذات الٰہی مین عقلاً ثابت ہے لہذا اُنکا نام صفات سلبیہ کہا گیا
پس ان صفات کا سمجھنا اسی کا نام معرفت خدا ہے اور جبتک اُسکی ذات صفات
کمالیہ سے موصوف اور صفات ناقصہ سے بری نہ ہو اسوقت تک نظام عالم
کا شیرازہ کسی بنیاد پر نہین ہو سکتا اور فرائض انسانی ہرگز قائم نہین کیے جا سکتے
نہ خالق و مخلوق اور عبد و معبود مین تمیز ہو سکتی ہے۔

فصل سوم صفات ثبوتیہ کمالیہ کا بیان

جیسا کہ سابقاً ذکر ہوا کہ صفات ثبوتیہ کمالیہ ذات خدا کی نسبت بہمہ وجوہ کامل ہونے پر دلالت کرتے ہین وہ آٹھ ہین۔

اول یہ کہ خدا واجب الوجود ہے جیسا کہ سابقاً بیان کیا گیا یعنے عدم اُسپر محال ہے اسلیے اُسکو ازلی و ابدی کہتے ہین یعنے ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہیگا دلیل اسپر یہ ہے کہ جس چیز پر عدم روا ہو وہ محتاج خالق کی ہوگی اور جو ذات محتاج خالق کی ہے وہ ممکن ہے۔ پس کل ممکنات کو جب ایک سلسلہ مین لین تو سب محتاج علت یعنے خالق کے ہونگے جو کہ اس سلسلہ سے خارج ہو اور جو موجود سلسلۂ ممکنات سے خارج ہو اسیکو واجب الوجود کہتے ہین لہذا خدا کا واجب الوجود ہونا ثابت ہوگیا۔

دوسرے یہ کہ قادر و مختار ہے ہر چیز پر نہ یہ کہ ایجاد اشیا مین اس طرح سے مجبور ہو جیسے آگ اپنے فعل مین مجبور ہے۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو اثر ایجاد کا اسکی ذات سے جدا نہ ہوتا اور ہر چیز قدیم و ازلی ہوتی۔ برخلاف اسکے اشیا کا حدوث و فنا اور اُنکے اختلاف حالات دلائل قطعیہ خدا کے قدرت و اختیار پر ہین کہ اپنے ارادہ سے موافق مصلحت و حکمت جس کام کو جب چاہتا ہی کرتا ہی اور چونکہ یہ قدرت و اختیار اُسکا ذاتی ہے لہذا ہر مخلوق کے ساتھ برابر ہے یعنے خلقت آسمان اور خلقت پشہ اُسکے نزدیک یکسان ہے۔

تیسرے یہ کہ عالم و حکیم ہے یعنے ہر چیز کو جانتا ہے اور ہر فعل اُسکا حکمت سے خالی نہین۔ موجودات عالم کے بیشمار اقسام اور انمین عجیب و غریب صنعتین

فوائد اور باریکیان دلیل اس بات کی ہین کہ اُنکا صانع ایسا حکیم ہے کہ اُسکی حکمت کی باریکیون کو عمرین گذرجائین اور انسان پورے طور پر نہ جان سکے الغرض علم اُسکا ہر چیز کو احاطہ کئے ہوے ہے۔ خواہ وہ چیز پیدا ہو چکی ہو یا نہوئی ہو کیونکہ اگر ایسا نہو تو فعل ایجاد کا اختیاری نہو گا اور مصلحتین خلقت اشیا کی غلط ثابت ہونگی مگر ایسا نہین بلکہ ہر چیز مین عجیب مصلحتین اور فوائد ہین لہذا یہ ثابت ہوتا ہے کہ خداے تعالےٰ ہر مخلوق کے جزئیات سے بخوبی واقف ہے اور اُنکے فوائد اولاً تجویز کر کے تب اُنکو پیدا کیا ہے۔

چوتھے یہ کہ حیّ و قیوم ہے۔ حیّ کہ معنے ہونا ایسی صفت پر کہ لازم ہو اُسکے سبب سے دریافت کر لینا تمام مدرکات کا۔ پس چونکہ خدا عالم ہے اسلیے تمام مخلوقات کے ارادون۔ نیتون اور اُنکے راز دل سے واقف ہوتا ہے اور قیوم کے معنے قایم (آمادہ) رہنے والا واسطے تدبیر مخلوقات کے اُنکے پیدا کرنے اور رزق پہونچانے مین نہ یہ کہ انتظام عالم سے غفلت و نسیان کرنیوالا ہو۔

پانچوین یہ کہ مُرید و کارہ ہے یعنے جس چیز مین مصلحت دیکھتا ہے اُسکو کرتا ہے اور جو امر موجب فساد نظم عالم یا خلاف مصلحت ہوتا ہے اُسکو ترک کرتا ہے یہ صفت گو کہ جزو علم ہے مگر بلحاظ نوعیت افعال کے ایک خاص صفت قرار دیگئی۔ الغرض جس طرح سے جاہل یا کم عقل۔ عالم و عقلمند کے مصالح افعال کو نہین سمجھ سکتا اُسیطرح اُس حکیم علے الاطلاق کے مصالح جو کہ کبھی بظاہر خلاف فوائد بشری معلوم ہوتے ہین اُنکا جاننا عقول ناقصہ انسانی سے باہر ہے۔

چھٹے یہ کہ مدرک ہے یعنے جن چیزون کو انسان اپنے حواس اور اعضا کے ذریعہ سے دریافت کرتا ہے اُنکو خداوند عالم بلا واسطہ حواس و اعضا کے

دریافت کرلیتا ہے یعنی ہر چیز کی اطلاع اور مدرکات کا علم اسکو ہمہ وقت حاصل ہے پس بلحاظ اُسکے علم متعلق بہ اشیاء دیدنی کے اُسکو بصیر و متعلق بہ اشیاء شنیدنی کے سمیع کہتے ہین یہ صفت بھی صفت علم مین داخل ہے مگر بغرض مزید صراحت جداگانہ قرار دیگئی۔

ساتوین یہ کہ متکلم ہے یعنے حروف اور آوازون کو ایجاد کردیتا ہے جس چیز مین چاہتا ہے۔ یہ صفت عموماً داخل قدرت ہے مگر مزید صراحت کے لیے تخصیصاً قایم کیگئی جو کہ داخل صفات فعلیہ ہے۔

آٹھوین یہ کہ صادق ہے کیونکہ کذب قبیح ہے اور قبح اُسکی ذات پر عقلاً محال ہے جسکے دلائل باب عدل مین آیندہ بیان ہونگے۔

واضح ہو کہ تعین ان صفات کا اس معنے سے نہین کہ ہمنے انکو قایم کیا بلکہ غور کرنے سے ہمکو یہ علم حاصل ہوا کہ ذات الہی ان صفات سے بدرجہ اتم و اکمل موصوف ہے اور اگر یہ صفات نہون تو نقص اُسکی ذات مین پیدا ہوتا ہے جو کہ عقلاً محال ہے۔

فصل چہارم صفات سلبیہ کا بیان

صفات سلبیہ جنسے ذات خدا کو منزہ جاننا عقلاً لازم ہے وہ آٹھ ہین۔

اول یہ کہ خدا واحد ہے یعنے اپنا شریک نہین رکھتا ورنہ انتظام عالم مین فساد لازم آئے اسلیے کہ مثلاً ایک خدا کا ارادہ اگر کسی جسم متحرک کی ایجاد سے متعلق ہو پس دو صورت سے خالی نہین۔ پہلی صورت یہ ہے کہ آیا دوسرے خدا کا ارادہ اُسی جسم کے سکون سے متعلق ہونا ممکن ہے یا نہین

اگر ممکن ہے۔ پس یا تو دونون کا ارادہ پورا ہو گا تو اجتماع نقیضین ایک ہی جسم
مین لازم آتا ہے جو کہ عقلاً محال ہے یا یہ کہ دونون کا ارادہ پورا نہو گا تو خالی
ہونا جسم کا حرکت و سکون سے لازم آتا ہے یہ بھی عقلاً محال ہے۔ یا یہ کہ ان
دو خداؤن مین سے ایک ہی کی مراد پوری ہو گی تب بھی دو فساد واقع ہوتے
ہین۔ ایک کے لیے ترجیح بلا مرجح اور دوسرے کے لیے عجز و نقص یہ دونون
امر عقلاً باطل ہین۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اگر دوسرے خدا کا ارادہ اُس
جسم کے سکون سے متعلق ہونا ممکن نہین تب بھی اُسکے لیے عجز لازم آتا ہے
کیونکہ اس ارادہ کا مانع دوسرے خدا کا ارادہ مخالف ہو گا جو کہ سابقاً حرکت
جسم کے لیے ہو چکا تھا۔ نتیجہ یہ ہے کہ دو خدا کا ہونا عقلاً محال اور موجب فساد
عالم ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر دو خدا ہون تو دونون ممکن قرار پائینگے
کیونکہ بحالت خدا ہونیکے دونون اپنے وجوب وجود مین مشترک ہونگے۔
پس دو حال سے خالی نہین یا یہ کہ دونون علٰحدہ علٰحدہ تمیز کیے جا سکین یا نہ کیے
جا سکین اگر تمیز نہ کیے جا سکین تو دو کا اطلاق نہو اور اگر آپس مین قابل امتیاز
ہون تو دونون کی ترکیب اس چیز سے لازم آتی ہے جسمین باہم مشارکت ہے
اور اُس چیز سے جسکی وجہ سے باہم تمیز ہوتی ہے لیکن جو چیز مرکب ہے وہ ممکن ہے
لہذا دونون خدا ممکن الوجود قرار پائینگے اور یہ خلاف مفروض ہے۔
دوسرے یہ کہ خدا مرکب نہین ہے نہ تو خارج مین مثلاً دُخان یا بخار
کہ مرکب ہین اجزاء ارضی اور مائی سے۔
نہ ذہن مین مثلاً جنس و نوع و فصل وغیرہ۔ دلیل اسپر یہ ہے کہ ہر مرکب محتاج
ہے اجزاء کا اور جو ذات کہ محتاج ہے وہ ممکن ہے اور خدا کو واجب الوجود
تسلیم کر چکے دوسرے طور کی دلیل یہ ہے کہ اگر چند اجزا ملکر خدا کہا جاتا ہے

توسوان یہ ہے کہ آیا ہر جزو اُسکا واجب الوجود ہے یا کہ نہین۔ اگر ہر جزو مستقل طور پر واجب الوجود ہے۔ پس یہ ترکیب نہوئی بلکہ متعدد واجب الوجود ہوے اور اُسکا بطلان بحث وحدانیت مین ہو چکا۔ اور اگر ہر جزو مستقل واجب الوجود نہین تو وہ اِس صفت کے پورا کرنے کے لیے محتاج ہوگا دوسرے جزو کا یعنے جب دونون اجزا مل لین تب خدا کہا جاے مگر ایسی صورت مین ہر ایک جزو ممکن قرار پاتا ہے کیونکہ محتاج ہوتا ہے دوسرے واجب الوجود کا۔ پس ایک ہی چیز کا واجب الوجود ہونا اور نہونا بھی قرار پاتا ہے جو کہ عقلاً محال ہے۔

تیسرے یہ کہ جوہر و عرض نہین اور بری ہے اُن چیزون سے جو کہ لوازم جسم و عرض ہین دلیل اسپر یہ ہے کہ جوہر و عرض اقسام ممکن مین سے ہین۔ علاوہ اسکے اگر عرض ہو تو محتاج ہوگا محل کا اور اگر جسم ہو تو محتاج ہوگا مکان کا اور جو ذات کہ محتاج ہے وہ ممکن ہے اسکو خدا نہین کہ سکتے اور جب جسم نہوا تو تمام کیفیات جسم سے بری ہوگا۔ یعنے حرکت و سُکون۔ سردی و گرمی سختی و نرمی یا کسی چیز مین داخل ہونا یا کسی سمت مین ہونا یا ایذا و راحت اٹھانا وغیرہ وغیرہ جملہ امور جو لوازم اجسام ہین وہ اُسکی ذات پر محال ہین۔

چوتھے یہ کہ محل واقع ہونے حوادث کا نہین یعنے کوئی چیز صفت وغیر صفت کی اُسمین پیدا نہین ہوتی مثلاً یہ کہ اسکو پہلے کسی چیز کا علم نہتا اور بعد کو حاصل ہو گیا یا پہلے کسی امر پر قادر نہ تہا بعد کو ہو گیا نہ یہ کہ مختلف حالتین اُسپر طاری ہوتی ہون مثلاً سہو و نسیان۔ خواب۔ بیماری۔ جوانی و پیری وغیرہ۔

دلیل اسپر یہ ہے کہ حدوث مستلزم تغیر کا ہے اور تغیر اُسکی ذات پر

عقلاً محال ہے کیونکہ یہ تو لوازم ممکنات سے ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ
اگر صفات کمالیہ اُسکے حادث ہون تو لازم آتا ہے کہ اُنکے پیدا ہونے سے
پیشتر وہ جاہل و ناقص تھا یا جب اُسکے صفات بوجہ حادث ہونے کے
فنا ہو جائین تو پھر جاہل و ناقص ہو جائیگا لیکن ہر قسم کا نقص و عجز اُسکی ذات پر
محال ہے لہذا ثابت ہوا کہ اُسکی ذات محل واقع ہونے حوادث کی نہین البتہ
وہ صفات جو متعلق بہ ذات نہین بلکہ افعال کی صفات ہین وہ حادث ہو سکتے
ہین مثلاً صفت خالق کہ جب اشیا کو خلق کیا تو اُنکا خالق کہا گیا یا صفت رازق یا
یا صفت محیی (زندہ کرنیوالا) یا صفت ممیت (مارنیوالا) کہ جب یہ افعال
واقع ہوتے ہین تو اِن صفات سے موصوف ہوتا ہے۔ ورنہ اگر یہ صفات داخل
ذات ہون تو جبکہ ذات الہی ہے جب سے تمام عالم کا ہونا ضروری ہو۔ مگر عالم تو
حادث ثابت ہو چکا۔ علاوہ برین یہ صفات داخل کمال نہین جنکے نہونیسے
ذات الہی مین نقص و عیب لازم آے بلکہ صفت کمال تو قدرت و اختیار ہے
جو کہ ہر وقت اُسمین موجود ہے اگر نہو تو البتہ نقص و عیب ثابت ہوگا مزید برآن
یہ کہ کبھی صفت فعل کا دوامی ہونا موجب نقص ہوتا ہے۔ مثلاً آج کے روز زید
کے پیدا کرنے مین مصلحت تھی اگر صفت خلاقی دوامی ہونے کے سبب سے
پہلے ہی اُسکو پیدا کر دیتا تو خلاف مصلحت ہونیسے نقص لازم آتا۔ یا زید کا آج
مالدار کر دینا خلاف مصلحت ہے۔ اگر کر دیا تو عیب لازم آتا ہے۔ الغرض صفت
ذات سے مطلب یہ ہے کہ ایک صفت خاص سے موصوف ہو اور اسکی
ضد سے منزہ ہو اور صفت فعل سے یہ مطلب ہے کہ اُس سے اور اُسکی ضد سے
بھی موصوف ہو سکے مثلاً علم صفت ذات ہے اُسکی ضد جہل ہے جس سے
کہ خدا بری ہے اگر اُسمین تغیر ہو تو تغیر ذات لازم آتا ہے برخلاف صفت

خلاقی ہے کہ اُسکے ظہور و عدم ظہور سے تغیر ذات نہین لازم آتا مثلاً ایک وقت عالم کو نہین پیدا کیا اور دوسرے وقت پیدا کر دیا یا یہ کہ آفتاب ایک ہی پیدا کیا دو نہین پیدا کیے یا یہ کہ زید کو فرزند دیا عمر کو نہین دیا یا یہ کہ ایک کو بادشاہ کیا دوسرے کو فقیر علی ہذا القیاس۔

پانچوین یہ کہ خدا دیدنی نہین ہے کیونکہ دیکھا جانا تو لوازم جسمیت سے ہے اور جو چیز دیکھی جائیگی وہ مکان و سمت کی محتاج ہو گی جو کہ لوازم ممکنات اور ذات خدا کیلیے محال ہین۔

چھٹے یہ کہ صفات اُسکے زائد بر ذات نہین بلکہ عین ذات ہین اور جسطرح مخلوقات مین ہر ذات محتاج صفات کی ہے اور ہر صفت محتاج ذات کی ہوتی ہے ایسی حالت خدا کی نہین ہے۔ مثلاً ہم کسی چیز کو بذریعہ علم کے جانتے ہین مگر خدا ہر چیز کو اپنی ذات سے جانتا ہے نہ یہ کہ محتاج علم کا ہو کیونکہ احتیاج تو لوازم ممکنات۔ اور موجب عجز و نقص ہے اور عجز و نقص خدا کی ذات پر عقلاً محال ہے۔

دوسرے یہ کہ اُسکی ذات سے صفات اُسکے علحدہ ہون تو متعدد واجب الوجود لازم آتے ہین اور اسیکا بطلان بحث وحدانیت مین ہو چکا۔

خلاصہ یہ کہ ذات واحد سے مختلف آثار ظاہر ہوتے ہین انھین کے اعتبار سے اُسکے مختلف صفات کہے جاتے ہین مثلاً ان امور کی نسبت جنکو کہ وہ جانتا ہے ہم اُسکو عالم کہتے ہین اور اون چیزون کے لحاظ سے جو اُسکے احاطۂ قدرت مین داخل ہین ہم اسکو قادر کہتے ہین علے ہذا القیاس دیگر صفات مین مثلاً بلحاظ عدل کے عادل کہا اور بلحاظ خلق کرنے اشیا کے خالق کہا۔

ساتوین یہ کہ غنی ہے یعنے کسی چیز کے لیے ذات و صفات مین محتاج نہین

کیونکہ واجب الوجود ہے تمام اشیا کا وجود اُسکے سبب سے ہے اور وہ اپنی ذات و صفات مین کسی کا محتاج نہین ورنہ نقص و عجز لازم آتا ہے جو کہ لوازم ممکنات مین سے ہے اور خدا پر محال ثابت ہو چکا۔

آٹھوین یہ کہ حُلول و اتحاد اُسپر جائز نہین حلول کے معنے کسی چیز مین داخل ہونا۔ یہ اُسکی ذات کے لیے محال ہے کیونکہ حُلول اگر بسبب احتیاج کے ہے تو وہ محتاج نہین اور اگر بلا احتیاج کے ہے تو فعل عبث ہے جو کہ اُسکی ذات کے لیے قبیح ہے۔ دوسرے یہ کہ حُلول مین محتاج مکان و جہت کا ہوگا جو کہ عوارض اجسام مین سے ہین۔

اور اتحاد کے معنے کسی چیز مین ملکر ایک ہو جانے کے ہین یہ بھی ذات خدا کے لیے عقلاً محال ہے کیونکہ اتحاد دو طرح پر ہے ایک مجازی دوسرا حقیقی اتحاد مجازی یہ ہے کہ ایک چیز متغیّر ہو کر دوسری چیز ہو جاے جیسے بُخار پانی ہو جاتا ہے اور پانی بخار ہو کر ہوا مین ملجاتا ہے۔ اور اتحاد حقیقی یہ ہے کہ دو چیزین ملکر بالکل ایک ہو جائین۔ یہ دونون صورتین اتحاد کی خدا پر محال ہین کیونکہ اتحاد مجازی مین تو کون و فساد لازم آتا ہے یعنے ایک چیز پہلے کچھ اور تھی بعد اُسکے کچھ اور ہو گئی اور یہ امر لوازم ممکنات مین سے ہے جو کہ خدا پر روا نہین اور اتحاد حقیقی تو خود ہی محال ہے کیونکہ دو چیزین ایک ہو جانے کے بعد پھر بھی اگر وجود خارجی مین دو باقی رہین تو یہ اتحاد نہوا کیونکہ حقیقت مین وہ دو ہین اور اگر بعد اتحاد کے دونون معدوم ہو کر تیسری چیز پیدا ہو گئی تب بھی اتحاد نرہا اور اگر دونون مین سے ایک معدوم ہو گئی اور ایک باقی رہی جب بھی اتحاد نرہا کیونکہ معدوم و موجود مین اتحاد نہین ہو سکتا۔

باب دوم عدل کا بیان

عدل وہ صفت فعل ہے جو کہ جامع تمام صفات فعلیہ کی ہے۔ خواہ افعال خالق ہوں یا مخلوق انکی خوبیاں صفت عدل سے پیدا ہوتی ہین بلکہ تمام افعال کے حسن وقبح مین فرق و امتیاز اسی صفت سے معلوم ہوجاتا ہے۔ لہذا افعال خداوندی سے اس صفت کا متعلق ہونا عقلاً لازم ہے اسی سبب سے علم الہیات کا ایک جزو اعظم یہ مسئلہ عدل کا ہے کیونکہ جسطرح ذات الٰہی جامع صفات کمالیہ ہے اوسی طرح سے اُسکے افعال کا بھی جامع صفات کمال ہونا عقلاً واجب ہے۔ پس عدل خداوندی سے مراد یہ ہے کہ ذات خدا صدور فعل قبیح سے منزہ ہے اور حقیقت مین عدل کے معنے بھی یہی ہین کہ فعل قبیح کو ترک کرنا۔

یہ باب چند فصلون پر منقسم ہے

فصل اوّل افعال کے حسن و قبح کا بیان

یہ مسلّمہ مسئلہ ہے کہ افعال کا حسن و قبح عقلی ہے اور افعال کی تقسیم بلحاظ حسن و قبح اس قاعدہ عقلی کے موافق کیجاتی ہے کہ کوئی فعل جو عقل مین لایا جاے اسکے کرنے مین یا توکوئی وصف زائد متصور ہو یا نہو۔ اگر نہو تو وہ فعل عبث ہے

مثلاً سہو۔ کرنیوالے یا سونیوالے یا اطفال کے حرکات۔ لیکن اگر وصف زائد متصور ہو تو اُسکی دو صورتین ہین ایک یہ کہ اُس وصف سے عقل تنفر کرے تو اُسکو قبیح کہتے ہین دوسرے یہ کہ عقل کو اُس سے تنفر نہ پیدا ہو تب دیکھنا چاہیے کہ اُسکا کرنا یا نکرنا دونو عقلاً برابر ہین یا نہین اگر برابر ہین تو اُسکو مباح کہتے ہین یعنے اُسکے دونون پہلو اندیشہ سے خالی ہین اور اگر برابر نہین بلکہ نکرنا اُسکا عقلاً مرجح ہے تو اُسکی بھی دو صورتین ہین۔ اوّل یہ کہ نکرنا اُس کا اس درجہ مرجح ہے کہ اُسکی نقیض کے ساتھ خاص ممانعت بھی موجود ہے تو اُسکو حرام کہتے ہین۔ دوسرے یہ کہ نکرنا اُسکا عقلاً مرجح ہے مگر اُسکی نقیض کے ساتھ کوئی ممانعت خاص موجود نہین تو اُسکو مکروہ کہتے ہین لیکن اگر کرنا اُسکا عقلاً مرجح ہے تو اُسکی بھی دو شکلین ہین اوّل یہ کہ اوسکی نقیض کے ساتھ کوئی ممانعت خاص موجود ہے تو اُسکو واجب کہتے ہین دوسرے یہ کہ اُسکی نقیض کے ساتھ کوئی ممانعت خاص موجود نہین تو اُسکو مندوب کہتے ہین۔

افعال مذکورۂ بالا کے اقسام پر غور کرنے سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ خیر و شر یعنے نیکی و بدی دنیا مین کوئی مجسم چیز نہین بلکہ اُس نتیجہ فعل کا نام ہے جو ہمارے افعال سے پیدا ہوتا ہے مفید ہو تو اُسکو خیر کہینگے اور مضر ہو تو اُسکا نام شر ہے۔ یہ خیر و شر بطور اعراض کے افعال کے ساتھ ہین اور بدون مقابلہ اضداد کے اُنکی تمیز نہین ہو سکتی۔ یہ اضداد بھی افعال ہی کے کرنے اور نکرنے سے پیدا ہوتے ہین یا انہین افراط و تفریط بجالانے سے۔ مثلاً چوری کرنا اور نکرنا دونون حالتون کا نتیجہ انسان سمجھتا ہے۔ نکرنا عقلاً ضروری ہے اور کرنے کے لیے ممانعت قانونی موجود ہے اگر کیا تو شر پیدا ہو گیا

اور مستحق سزا کا ہوا- یہ مثال فعل حرام کی ہوئی- فعل واجب کی مثال یہ ہے
کہ ملازم اپنے خدمات کو ادا کرنے اور نہ کرنے دونون حالتون کے نتائج
سمجھتا ہے ادا کرنا عقلاً ضروری اور نہ ادا کرنے کے لیے ممانعت خاص موجود ہے
اگر ادا کیا تو خیر پیدا ہو گئی اور مستحق جزا کا ہوا یعنے ملازمت پر برقرار رہیگا
یا انعام و ترقی پائیگا- تیسری مثال افراط و تفریط کی یہ ہے کہ سخاوت اچھی
چیز ہے لیکن اگر اسمین افراط کیا تو مفلس ہو گیا شر پیدا ہو گئی اگر تفریط کی
تو بخیل کہا گیا ابنا جنس کی نگاہ مین حقیر ہوا یہی شر ہے کہ اُسکے فعل سے پیدا
ہو گیا- لہذا یہ ثابت ہو گیا کہ خیر و شر اپنے ہی افعال اور اعمال سے پیدا
ہوتی ہے ورنہ کوئی ایسی چیز نہین جسکا وجود خارج مین محسوس ہوتا ہو یا کوئی
ایسا مخلوق نہین جسکی خلقت خدا کیجانب منسوب کیجائے-

فصل دوم خدا کے افعال کا بیان

فعل قبیح کا خدا سے صادر ہونا اور فعل واجب کا ترک کرنا خدا پر عقلاً
محال ہے- دلیل اسپر یہ ہے کہ فعل قبیح کے ترک کرنے کا سبب موجود ہے
یعنے اُسکی بدی اور اُسکے کرنے کا کوئی سبب موجود نہین کیونکہ وہ قبیح اور
مصلحت سے خالی ہے اور خدا تعالے کو ہم علیم و حکیم تسلیم کر چکے ہین- پس ایسے
حکیم سے فعل قبیح صادر نہین ہو سکتا نہ خداوند تعالے کو فعل قبیح کی احتیاج
ہو سکتی ہے کیونکہ اسکی ذات غنی ہے اور نہ اُس سے نادانستہ صدور فعل
قبیح کا ممکن ہے کیونکہ وہ عالم ہے جہل اُسپر محال لہذا ثابت ہوا کہ خدا سے
فعل قبیح صادر ہونا محال ہے خواہ بواسطہ ہو یا بلا واسطہ اور امر واجب وہ ہے

جسکا ترک کرنا عقلاً مذموم ہو لہذا جو امر کہ مقتضاء مصلحت ہے اور اُسکے ترک
کرنے مین خدا کے نزدیک بندون کا ضرر ہے تو اُسکو ہرگز ترک نہین کرنا کیونکہ
خلاف مصلحت اور ضرر رسان امر کا عمل مین لانا اور مقتضاء مصلحت و فائدہ رسان
امر کو ترک کرنا دونون باتین داخل جہل و نقص ہین اور ذات الہی پر جہل و نقص
محال ثابت ہوچکا۔ لہذا فعل واجب کا ترک کرنا خدا پر محال ہے۔ اسی
ضمن مین یہ امر بھی ہے کہ خداوند تعالے فعل محال کی تکلیف بندون پر
نہین کرتا کیونکہ فعل محال کا حکم دینا داخل جہل و ظلم ہے جو کہ خدا پر محال
ہے۔ علاوہ اسکے محال پسندی خود فی نفسہ داخل جہل و سفاہت ہے
اور حکیم علی الاطلاق پر روا نہین۔

فصل سیوم افعال بندگان کا اختیاری ہونا

تمام افعال جو انسان سے سرزد ہوتے ہین وہ اُسی کے قصد و اختیار سے
ہوتے ہین خدا کو اُن افعال کی خلقت سے کچھ تعلق نہین۔ دلیل اسپر یہ ہے
کہ اعضا و جوارح قوتین اور اُنکا اپنے ارادہ و اختیار سے صرف کرنا یہ سب انسان
کے اختیار مین دیدیا گیا ہے جسکی تمیز ہر شخص کر سکتا ہے۔ اگر یہ شبہہ کیا جاے
کہ موجد افعال عباد کا خدا ہے اور بندہ اُنکے بجالانے مین مجبور تو اسمین چند
قباحتین لازم آتی ہین۔

اول یہ کہ اگر موجد افعال بندگان کا خدا ہوتا تو پھر شریعت کا مقرر کرنا۔ احکام
مقررہ کی تعمیل پر رغبت دلانا اور اُنکی جزا سے خوشخبری سنانا اور ممنوعات کے
ترک پر تاکید کرنا اور اُنکی سزا سے خوف دلانا یہ سب فعل عبث ہے جو خدا پر

محال ہی عقل کبھی قبول نہین کرتی کہ حکیم علی الاطلاق نے موجد فعل ہو کر ایک بندہ سے دوسرے کو قتل کرایا اور پھر قاتل کو مستحق سزا قرار دیا یا بندہ سے خود ہی تو چہا کام کرایا اور پھر بلا استحقاق اسکو مستحق سزا قرار دیا ایسا کرنا عقلاً قبیح اور داخل جہل ہے جو کہ خدا پر محال ثابت ہو چکا۔

دوسرے یہ کہ قوت عاقلہ کا عطا کرنا جس سے کہ انسان اپنے افعال کی نوعیت اور اُنکے نتائج سمجھتا ہے اور تقرر انبیا و رسل یا بادشاہ و حاکم کی ضرورت نظام عالم و اصلاح حال بنی آدم کے لیے لاحاصل و بے ثمر معلوم ہوتی ہے کیونکہ جب موجد افعال بندگان کا خود ذات الہی کو قرار دے لیا تب یہ جملہ امور عبث و فضول اور موجب زحمت ہین۔ لیکن فعل عبث اور لاحاصل کی زحمت بندون کو پہونچانا داخل جہل و ظلم ہے اور جہل وظلم خدا پر عقلاً محال ہے۔

تیسرے یہ کہ جب موجد افعال بندگان ذات الٰہی ہے تو انسان کو تعلیم و تربیت کی ضرورت نہین کیونکہ تعلیم سے غرض تو یہی ہے کہ انسان خدا کی رضا جوئی اور اپنے فرائض کو دریافت کر کے اُنپر عمل کرے لیکن جب خدا خود شریک افعال بندگان ہے تو پھر بندہ کو اتنے زحمات اپنے سر لینا عبث اور داخل حماقت ہے خدا خود اپنی مصلحت کے موافق اُس سے سب کام اپنی حسب رضا کرا لیگا لیکن یہ سب توہمات بالکل بے سروپا اور مہمل ہین۔

چوتھے یہ کہ اگر خدا موجد افعال اور انسان محض کاسب سمجھا جاے۔ یعنی خدا نے افعال خیر و شر مہیا کر دے اور بندہ اُن افعال کا کاسب ہے مثلاً یون سمجھا جاے کہ بندوق طیار کر کے ہاتھ مین کسی شخص نے لیلی اور انگلی لبلبی پر

رکھی ہے خدا نے اپنے اثر سے حرکت دیدی بندوق چل گئی۔ تو یہ بھی بے بنیاد خیال ہے کیونکہ خیر و شر کی نسبت یہ ثابت ہوچکا ہے کہ وہ کوئی مجسم چیز نہین بلکہ وہ اثر فعل ہے جو اجتماع اضداد اور افراط و تفریط سے پیدا ہوجاتا ہے لہذا خیر و شر کے موجد خود افعال عباد ہین نہ کہ خالق انکا خداوند تعالی ہو علاوہ اسکے اس صورت مین بھی خداوند تعالی الزام سے نہین بچ سکتا۔ کیونکہ اُسنے افعال ایجاد کرکے بندہ کے ارادہ بد کو پورا کردیا مثال اسکی یہ ہے کہ بم کے پٹاقے کاریگر نے بنا کر چند متمردون کو دیدیا یا یہ کہ اُنکے بنانیکی ترکیب بتادی تاکہ وہ لوگ کام مین لائین۔ جب وہ کام مین لائے تو کاریگر اپنے کو اس عذر پر بری الذمہ قرار دینا چاہتا ہے کہ مین تو انکو کام مین نہین لایا اور مینے کسیکی جان نہین لی مگر یہ عذر اُسکا غلط ہے کیونکہ اُن پٹاقونکے بنانے غرض اُسکی یہ تھی کہ کام مین لائے جائین اور اُنکا نتیجہ دیکھکر مجھے خوشی یا فائدہ حاصل ہو۔ پس اسیطرح خدا کی نسبت افعال شر پیدا کرنے سے یا تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ فعل قبیح کا مرتکب ہوا حالانکہ ایسا عقیدہ اُسکی ذات کی نسبت سراسر جہل اور محل ثابت ہوچکا۔ یا یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ خداوند تعالے کی نیت ضرور یہ تھی کہ بندہ انکو اپنے اختیار سے کام مین لائے تو مین اُسکو سزا کا مستحق قرار دون۔ پس حقیقت مین یہ ایک قسم کی فریب دہی اور فساد کی صورت ہے جسکو عقل سلیم ذلیل ترین بندگان کے لیے بھی پسند نہین کرتی اور ایسے گمان فاسد سے تمام جرایم مین خدا کی شرکت لازم آتی ہے اور وہ بھی مستحق سزا قرار پاتا ہے۔ پس ظاہر ہے کہ ایسے شبہات خد[illegible] سراسر باطل اور بالکل خلاف عقل ہین۔ انسان اپنے افعال مین بخوبی تمیز کرسکتا ہے کہ وہ یا تو اختیاری ہین یا اضطراری۔ اضطراری افعال پر کچھ مواخذہ

نہ عقلاً روا ہے نہ شرعاً نہ قانوناً جائز- اور اختیاری افعال جو انسان کے ارادہ و نیت سے سرزد ہوتے ہین انہین وہ جزا و سزا کا مستحق عقلاً و شرعاً و قانوناً ہر طرح قرار پاتا ہے-

لہذا ثابت ہوا کہ افعال بندگان اُنکے اختیاری ہین اور اُنمین خدا کو کچھ دخل نہین اور یہی بہترین عقیدہ ہے جو کہ ہر طرح سے انسانکو گمرہی سے مصئون و محفوظ رکھتا ہے اور کوئی الزام اُسپر وارد نہین ہوسکتا-

فصل چہارم خلقت اشیا کے اغراض کا بیان

خداوند تعالیٰ کے تمام افعال کبھی بے غرض و بیفائدہ نہین ہوسکتے کیونکہ فعل عبث اُس سے سرزد ہونا عقلاً قبیح ہے اور قبیح کی نسبت اُسکی جانب ناروا ہے- پس غرض خلقت اشیا سے نفع پہونچانا مخلوق کا ہے نہ کہ ضرر کیونکہ ضرر پہونچانا عقلاً قبیح ہے اور قبیح اُسکی ذات پر محال ہے- اور نہ یہ امر ہے کہ خلقت اشیا سے خداوند تعالےٰ کو خود اپنا فائدہ مقصود ہو کیونکہ وہ تو غنی ہے کسی چیز کا محتاج نہین اسلیے کہ احتیاج صفات ممکنات سے ہے لہذا ثابت ہوا کہ غرض خلقت اشیا سے محض نفع پہونچانا مخلوقات کا مقصود ہے- چنانچہ فی الواقع ایسا ہی ہے کہ ایک مخلوق سے دوسرے مخلوق کا نفع متعلق کردیا ہے اور تمامی مخلوقات سے انسان کو جو کہ اشرف المخلوقات ہے فائدہ پہونچتا ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اُسی کے فائدہ کے لیے تمام اشیا پیدا کیے گئے دلیل اسپر یہ ہے کہ تمام مخلوقات سے انسان کی راحت و آسائش متعلق ہے اور سب اُسکی خدمت پر مامور ہین برخلاف اُسکے انسان

دیگر مخلوق کی خدمت کا بار نہین ڈالا گیا۔ انسان کی خلقت مین تمام عالم کے اجزا اور مادے شریک ہین اور دیگر مخلوقات مین ایسا نہین۔ چنانچہ علم طبیعیات مین اسکی صراحت کیگئی ہے۔ انسان کی عملی قوت ایسی ہے کہ ہر چیز کو وہ اپنے کام مین لا سکتا ہے اور دیگر مخلوقات مین یہ قوت نہین لہذا معلوم ہوتا ہے کہ تمام مخلوقات اسلیے پیدا کیے گیے کہ اُنمین سے ہر ایک کا جزو انسان کی خلقت مین داخل کیا جاے اور یہ مجموعہ اضداد تمامی مخلوقات پر حکومت باطنی و ظاہری کر سکے اور خود ہی اُس سے نفع اُٹھاے۔

لہذا ثابت ہوا کہ خلقت اشیاسے ذات خدا کو کچھ فائدہ نہین پہونچتا بلکہ مخلوقات ہی کا نفع متعلق ہے اور یہی غرض اُنکی خلقت کی ہے۔

فصل پنجم تقرر تکلیف شرعی کا عقلاً واجب ہونا

واضح ہو کہ بندونپر عبادت کی تکلیف مقرر کرنا عقلاً خدا پر واجب ہے۔ اسپر تین دلیلین قایم ہوتی ہین۔

دلیل اوّل۔ یہ ثابت کیا گیا کہ غرض انسان کی خلقت سے نفع پہونچانا اُسیکا ہے۔ اور حقیقت مین کوئی نفع کامل سواء ثواب آخرت کے نہین اور ثواب آخرت جزاء عبادت کا نام ہے اور وہ موقوف ہے تقرر تکلیف پر۔ پس نفع کامل پہونچانے کے لیے تقرر تکلیف واجب ہے ورنہ غرض خلقت مین نقص لازم آتا ہے کیونکہ پیدا تو کیا نفع حقیقی کے واسطے اور اُسکے حاصل کرنے کے لیے کوئی راہ نہ بتائی اس بیان مین دو دعوے پیدا ہوتے ہین

ایک یہ کہ کوئی نفع حقیقی بجز ثواب آخرت کے نہین۔ دوسرے یہ کہ ثواب آخرت بلا مقرر کرنے تکلیف عبادت کے ممکن نہین۔

اول دعوے کا بیان یہ ہے کہ نفع دنیوی حقیقت مین خالص نفع نہین بلکہ محض دفع کرنا الم واذیت کا ہے۔ اگر دنیا مین ایک نفع ہونچا تو سو قسم کے رنج اُسکے ساتھ شامل ہین۔ مثلاً اگر بادشاہ ہفت اقلیم ہے تو بھی اصلی راحت میسر نہین۔ ہزارہا افکار مالی وملکی۔ ہزارہا آمیون کا محتاج اپنا کام خود کچھ بھی نہین کر سکتا۔ صدمہ اولاد واقارب۔ تکلیفات بیماری وآزاری۔ آرزوہاے دراز اور اُنکے میسر نہونے کا رنج۔ غرض یہ کہ کوئی نہ کوئی صدمہ کا سامنا ضرور ہے سب سے بڑھکر یہ صدمہ کیا کم ہے کہ جو ساعت گذرتی ہے ایک حصۂ زندگانی عزیز کا کم ہوجاتا ہے اور زمانہ فنا قریب آتا جاتا ہے لذتین حیواۃ کی تو شباب اپنے ساتھ لیگیا پیری آئی ہزار بلائین لائی۔ موت کی مہیب صورت پیش نظر ہوگئی۔ بالفرض بہترین غذا اگر میسر ہے تو وہ بدترین شئے شکم مین جاکر ہوگئی۔ بہترین لباس پہنا مگر وہ باعث ضرر اخلاق ہوگیا۔ خواہ مخواہ خود آرائی پیدا ہوگئی۔ بہترین مکان رہنے کو ملا مگر اسکے سبب سے راحت پسندی بڑھ گئی۔ خانہ خرابون سے ہمدردی جاتی رہی اور اخلاقی عیب مین گرفتار ہوگیا۔ علی ہذا القیاس تمام لذتونکی یہی حالت ہے اسی لیے صاحبان عقل ودانش نے ہمیشہ دنیا کی لذتون کو ہیچ سمجھا ہے پس اگر منفعت حقیقی کے لیے کوئی دوسرا عالم نہین بلکہ یہی دنیاے دنی ہے تو انسان کے اُس درجہ شرافت کے مقابلہ مین جو کہ حضرت ذوالجلال نے اسکو عطا کیا یہ بے ثبات اور پر از رنج وبلا منفعتین کچھ بھی نہین اور نہ یہ نفع دنیوی حقیقت مین نفع کامل کہا جاسکتا ہے

لہذا یقینا نفع حقیقی وہی ہے جسمین کوئی رنج والم خوف وخطر شامل نہو جو دل چاہے وہی حاصل ہوجائے۔ پیری وموت کا ذکر نہو اور ظاہر ہے کہ یہ نفع سوا آخرت کے ممکن نہین جسکا کہ خداوند تعالے نے تمام کتب آسمانی اور زبان انبیا ورسل سے وعدہ کیا ہے اور ہمکو اُنکا یقین دلایا ہے اور چونکہ وہ صادق ہے لہذا اس دعوے مین کوئی محل شبہہ کا نہین۔ اسی وعدہ گاہ کا نام بہشت ہے۔ جسکو جزا اعمال نیک اور محل راحت ابدی قرار دیا ہے۔

دوسرے دعوے کا بیان یہ ہے کہ ثواب اُس نفع کا نام ہے جو رنج والم سے خالی اور موجب تعظیم وتوقیر ہو لیکن یہ نفع بدون استحقاق کے حاصل نہین ہوسکتا اور اگر بلا استحقاق حاصل ہو تو خدا پر عقلاً قبح لازم آتا ہے اور استحقاق ایسے نفع کا بدون فرمانبرداری ورضاجوئی مالک کے پیدا نہین ہوتا۔ بس نتیجہ یہ ہے کہ بندون پر عبادت کی تکلیف مقرر کرنا خدا پر عقلاً واجب ہے تاکہ نفع حاصل کرنے کا استحقاق اُنکو پیدا ہوسکے اور تکلیفات عبادت کو گوارہ کرنا اور اپنے فرائض کو بغرض حصول استحقاق منفعت انجام دینا تمام بندگان پر فرض ہے لہذا تعین تکلیف عقلاً لازم قرار پایا اور یہی مطلوب تھا۔

دلیل دوم تعین تکلیف کے وجوب پر یہ ہے کہ انسان مین قوت اور قدرت حصول نفع اور دفع ضرر کی پیدا کردیگیئی اور اس قوت و قدرت کے صرف کرنے پر وہ مختار کردیا گیا تاکہ نفع کامل حاصل کرنے کا استحقاق پیدا کرسکے اس اختیار کے ذریعہ سے اُس قوت کو عمدگی سے صرف کرے یا نہ کرے۔ یا حد اعتدال سے کم وبیش صرف کرنے یا مہمل و

بے محل صرف کرنے اور نکرنے کے واسطہ خدا پر عقلا واجب ہے کہ بندون کے لیے ہدایات اور قواعد مقرر کردے اور اُنکی تعمیل وعدم تعمیل کے نتائج سمجھائے۔ پس انھین قواعد وہدایات کو تکلیف شرعی اور فرائض انسانی کہتے ہین اُنکی تعمیل وعدم تعمیل کو خیر وشر اور اُنکے معاوضہ کو سزا وجزا کہتے ہین۔ پس اگر تکلیف شرعی نہ قایم کیجائے تو اسکے یہ معنے ہین کہ خدانے بندہ کو استحقاق نفع حقیقی حاصل کرنے سے جاہل رکھا اور وہ قوت جو حصول نفع کے لیے عطا کی اُسکے جا وبیجا صرف کرنے کے لیے راضی رہا لیکن یہ بالصراحتہ عقلاً قبیح اور ذات خدا پر محال ہے بلکہ اگر خدا کی طرف سے رہنمائی بندون کو نہ کیجائے اور خوف مواخذہ وشوق درجات آخرت نہ دلایا جاے تو کارنظام عالم جو کہ عقلاً خداوند تعالیٰ پر واجب ہے معطل رہتا ہے۔ لہٰذا تقرر تکلیف شرعی کا واجب ہونا ثابت ہوگیا۔

تیسری دلیل وجوب تکلیف پر یہ ہے کہ انسان بالطبع مدنی ہے یعنی زندگی بسر کرنے مین اپنے بنی نوع کا محتاج ہے اسطرح جیسے کہ ایک شخص زراعت کرتا ہے دوسرا آبپاشی تیسرا آلات آبپاشی درست کرتا ہے چوتھا دانہ مہیا کرتا ہے پانچوان دانہ پیستا ہے چھٹا روٹی پکاتا ہے علیٰ ہٰذا القیاس ایک ایک کام مین کھانے پینے اور رہنے کے متعلق بےشمار آدمیون کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ سامان عیش مہیا ہوسکے پس ان سب کا اجتماع اور باہم ایک دوسرے کی اعانت کرنا لازمی ہے جب یہ ہوا تو معاملات مین بوجہ اختلاف مزاج وعادات واندازہ عقل وعلم ضرور نزاع وفساد پیدا ہوگا پس اسکو دفع کرنے اور باہمی اصلاح پیدا

کرنے کے لیے قانون وقاعدہ مقرر کرنا لازمی ہے اسیکو شریعت اور اُسکی
تعمیل کو تکلیف شرعی کہتے ہین۔ پس وجوب تکلیف کا ثابت ہو گیا۔

فصل ششم انسان کے لیے رنج والم

دنیوی کا عقلاً خلاف عدل خداوندی ہونا

واضح ہو کہ جو صدمات اور تکلیفات دنیا مین بندونکو پہونچتے ہین وہ عدل
خداوندی کے خلاف نہین۔ کیونکہ عموماً رنج کا پہونچنا دو قسم پر ہے ایک
حسن۔ دوسرا قبیح لیکن فعل قبیح کا صدور خدا کی طرف سے محال ثابت ہوچکا
پس جو صدمات انسانونکو خدا کیطرف سے پہونچتے ہین وہ بہتر ہی ہو سکتے ہین
اور انکی چھ صورتین ہین۔

اوّل یہ کہ وہ رنج ایسا ہے جس سے کوئی خاص نفع حاصل ہو اور رنج
پہونچانیوالا اُسکا کوئی عوض اس شخص کے لیے قرار دے جسکو رنج پہونچا ہو
تاکہ وہ آیندہ نفع کو موجودہ رنج پر ترجیح دیکر اُسکے تحمل پر راضی ہوجائے
یہ ایسی صورت ہے کہ اسکو ہر عاقل پسند کرتا ہے مثلاً انسان علم حاصل کرنیکی
محنت کو گوارہ کرتا ہے۔ یا دیگر صنعتون کے حاصل کرنے اور تجارت مین
فائدہ اٹھانے کے لیے انواع واقسام کی زحمت بخوشی پسند کرتا ہے
تاکہ آیندہ فائدہ ہو۔ اسیطرح خدا کی طرف سے جو صدمات بندہ کو پہونچتے
ہین انکا نفع اگر زیادہ اُس سے ملے تو یہ رنج اچھا ہے اور اسکو ہر صاحب فہم پسند کریگا

لیکن نفع مابعد کا اطمینان ہونا یا نہونا یہ اپنا فعل ہے خداوند تعالےٰ اپنے وعدہ کو ضرور پورا کرے گا۔

دوسرے یہ کہ وہ موجودہ رنج اُس سے زائد رنج کو جو آئندہ پیش آنیوالا ہے دفع کرنیوالا ہو۔ مثلاً بدن مین نشتر دیا جانا یا دوا بدمزہ اور ناگوار طبع کی ایذا اٹھانا پس یہ رنج بھی بہتر ہے اور اسکو انسان گوارہ کرتا ہے لیکن اگر آئندہ کی ایذا سمجھنے کی لیاقت انسان مین نہو اور خدا پر اعتراض کرے تو اُسکی غلط فہمی ہے خداوند تعالےٰ کے فعل پر اس قسم کے رنج مین اعتراض نہین وارد ہو سکتا۔

تیسرے یہ کہ وہ رنج از قسم مدافعت ہو مثلاً ایک شخص نے کسی کے قتل کا ارادہ کیا وہ واقف ہو گیا اور اپنے بچانے کے لیے اسکو پہلے ہی قتل کر ڈالا۔ پس مقتول کو جو رنج پہونچا وہ غیر واجبی نہین بلکہ ٹھیک ہے۔

چوتھے یہ کہ کوئی رنج باقتضاء عادت کے پہونچے مثلاً آدمی آگ مین اپنے کو جلا دے یا پانی مین اپنے کو ڈبو دے تو خدا پر یہ اعتراض نہین کرسکتا کہ آگ کو جلانیوالی اور پانی کو ڈبونیوالا کیون پیدا کیا۔

پانچوین یہ کہ کوئی رنج بعوض اجرت کے حاصل کیا جاے جیسے مزدور و نوکری پیشہ اپنے فائدہ کے واسطے تکلیفات گوارہ کرتے ہین پس یہ رنج بھی مستحسن ہے نہ کہ قبیح۔

چھٹے یہ کہ کوئی رنج جزاءِ عمل مین انسان کو پہونچے مثلاً خون ناحق کیا اُسکے عوض مین سزا قتل کی دیگئی۔ یا کوئی علم و عمل نہ حاصل کیا اور بیکاری سے محتاج رزق ہے یا حصول مطلب کے لیے تدابیر نامعقول و ناقص عمل مین لایا جسکے سبب سے رنج و صدمہ پہونچا اور مُراد نہ حاصل ہوئی تو یہ اقسام

رنج کے عقلاً قبیح نہین جنکے سبب سے خدا پر الزام فعل قبیح کا عائد ہو سکے۔
پس جو رنج انسانکو خدا کیطرف سے پہونچتے ہین وہ انہین اقسام کے ہو سکتے ہین انکے علاوہ دیگر اقسام کے رنج قبیح ہین اور وہ خدا کی طرف سے نہین پہونچ سکتے۔ مذکورہ بالا صورتون مین بعض ایسی ہین جو محض انسان کے افعال سے پیدا ہوتی ہین اور بعض مین ارادۂ خداوندی کو بھی دخل ہوتا ہے لیکن جنمین خدا کے ارادہ کو دخل ہوتا ہے مثلاً تلف جان و مال و اولاد بلا اسباب ظاہری تو اُسمین خدا کی جانب سے ضرور عوض ملیگا جیسا کہ اسنے وعدہ کیا ہے۔ لیکن جو رنج و صدمات سزا اعمال مین غیب سے انسانکو پہونچتے ہین وہ اُسکے لیے اور نیز دوسرون کے واسطے بغرض عبرت نہایت مفید اور موافق مصلحت ہین۔

باقی رہا وہ رنج جو کمی رزق یا اختلاف مراتب سے انسان کو پہونچتا ہے یہ بھی خلاف انصاف خداوندی اور داخل فعل قبیح نہین کیونکہ رازق کے معنے رزق کا سامان مہیا کر دینے والا اور اُسکے تدابیر پیدا کر دینے والا نہ یہ کہ لقمہ بنا کر مونھہ مین دینے والا پس خدا نے تمام تدابیر مہیا کر دیے اگر اُنکو انسان کام مین نہ لاے تو اُسی کا قصور ہے۔ لیکن ایسی صورتون مین جبکہ کمی رزق کی محض خدا کیطرف سے ہو تو وہ عقلاً ایسی مصلحت پر ضرور مبنی ہوگی جو انسان اپنی نافہمی سے نہین سمجھ سکتا مگر اُسکے واسطے وہی کمی مناسب ہے ورنہ خدا جانے کیا کیا فساد برپا کرے اور اختلاف مراتب کا مقرر کرنا یہ بھی بالکل قرین عدل ہے کیونکہ بنیاد اختلاف مدارج کی چار امر ہین دولت۔ قوت۔ علم۔ عمل۔ اگر دنیا مین سب لوگ ایک ہی درجہ کے دولتمند ہون یا سب لوگ فقیر ہون تو انتظام عالم نہین چل سکتا کوئی کسیکی تابعداری نکرے

ں کام دنیا کا بند ہو جائے بلکہ نظام عالم مین فساد عظیم پیدا ہو جائیگا یا اگر سب مین قوت جسمانی ایک ہی سے ہو جائے تب بھی مادۂ فرمانبرداری باقی نہ رہے گا۔ اسی طرح اگر تمام آدمی ایک ہی علم و عمل کو اختیار کرین اور ایک ہی درجہ حاصل کرین تو ضرورتین انسانی زندگانی کی مسدود ہو جائینگی۔ لہذا یہ ثابت ہو گیا کہ آلام دنیوی و نیز اختلاف مدارج دنیوی خلاف عدل خداوندی نہین۔

فصل ہفتم خدا کے لطف و توفیق کا بیان

واضح ہو کہ جو امر بہمہ جہت بہتر اور بندون کے لیے دین و دنیا مین مفید ہو اسکو لطف کہتے ہین اور وہ بندون کے ساتھ عمل مین لانا خدا پر عقلاً واجب ہے اور ظاہر ہے کہ تکلیف شرعی و فرائض انسانی کے تعین اور پھر اُنکے عوض مین عیش آخرت پانا اس سے زیادہ کوئی لطف الہی ہماری عقل مین متصور نہین لہذا یہ دونون امر بندون کے لیے معین کرنا خدا پر واجب ہے اور فرائض انسانی کی سعی و کوشش مین بندونکو مدد و اعانت پہونچانا اسیکا نام توفیق ہے یہ بھی بوجہ اسکے کہ داخل لطف ہے خدا پر واجب ہے تاکہ بندہ حصول منفعت مین اپنی کوشش کو پورا کر سکے پس ثابت ہوا کہ خدا پر عقلاً لطف و توفیق واجب ہے۔

فصل ہشتم تقدیر و تدبیر کا بیان

تقدیر کے معنے اندازہ اور تدبیر کے معنے اسباب کا مہیا کرنا جس سے مُسبب ظاہر ہو پس تقدیر وہ اندازہ ہے جو خدا نے اپنی مصلحت کے موافق باقتضاء حال بندگان مقرر کیا ہو اس اندازہ کے تعین پر کوئی حق اعتراض کرنے کا بندہ کو حاصل نہین کیونکہ وہ خدا کی مصلحتون کو سمجھ نہین سکتا۔ یہ اندازہ کبھی تو خدا کی طرف سے بلا ظاہر ہونے سبب کے ہویدا ہو جاتا ہے جسکو قضا (حکم) کہتے ہین اور کبھی اسباب ظاہری کے مہیا کر دینے سے پورا ہوتا ہے جسکو قدر (قسمت) کہتے ہین لیکن تدبیر کا تعلق انسان سے ہے خداوند تعالے محتاج تدبیر کا نہین بلکہ انسان کو اعضاء و جوارح اور مختلف قسم کی قوتین دیگئی ہین کہ وہ اُنکو کام مین لائے اور عیش اُٹھائے۔ پس ان تدبیرات مین کبھی تو اسباب کے پورا کرنے سے کامیابی ہوتی ہے اور ناقص رہنے سے ناکامی اور کبھی کمزور اسباب مین توفیق ایزدی سے کامیابی ہوتی ہے اور طاقت دار اسباب مین مخالفت تقدیر الٰہی سے ناکامی رہتی ہے۔ پس جو امور دنیا مین پیش آتے ہین اُنمین خدا کا عملاً شریک حال ہونا لازم نہین کیونکہ بندہ کو اُسکے افعال مین اختیار اور اقتدار دیدیا گیا ہے اور امور ممنوعہ مین تو حتماً خدا کی شرکت عقلاً محال ہے اور نہ تمام امور بندگان مین عدم شرکت خدا کی لازمی ہے کیونکہ وہ منعم و مالک ہے جب اُسکی مصلحت نیک کاموں مین ہوتی ہے تو ضرور شریک حال ہوتا ہے اسکو توفیق ایزدی کہتے ہین۔ پس انھین دو قسم کے حالات سے مراد جبر و اختیار ہے جسکے درمیان مین اعتدال کی صورت پیدا کیگئی ہے تاکہ بندہ اپنے کو ایک حیثیت سے مختار سمجھے اور منفعت حاصل کرنیکی تدابیر کو کام مین لائے اور ایک حیثیت سے اپنے کو خدا کے مقابلہ مین عاجز و قاصر جانے اور

مالک حقیقی کو بھول نہ جاے۔ پس فی الواقع عدل حقیقی یہی ہے اور اسیکو اصطلاح
شریعت مین عدل کہتے ہین ورنہ جبر و اختیار دونون داخل جور اور سراسر قبیح ہین
اس بحث کے متعلق نہایت پیچیدہ مضامین ہین مگر غیر مفید ہونیکے واسطے بقدر ضرورت اسی قدر کافی ہے

باب سیوم نبوّت کا بیان

لفظ نبی کے معنی خبر دہندہ کے ہین مادہ اسکا نبا بمعنے خبر کے ہے اور اصطلاح اہل شریعت مین نبی اُس شخص کو کہتے ہین جو بلا واسطہ بشر خدا کی طرف سے خبر پانیوالا ہو۔ پس اگر اسکے ساتھ شریعت بھی ہو تو صاحب شریعت کہلاے گا ورنہ محض نبی ہوگا اور جب نبی مبعوث بشریعت ہو تو القا کیوجہ سے اُسکو رسول کہتے ہین یعنے پیغام خدا لانیوالا یہ لقب اُسوقت ملتا ہے جب صاحب کتاب آسمانی یا صاحب شریعت ہو اور انبیا کی دو قسمین ہین اولوالعزم و غیر اولوالعزم کے معنے صاحبان عزم کے ہین۔ مراد اس سے وہ انبیا ہین جو تبلیغ رسالت مین متحمل مشقتہاے عظیمہ ہوے مثل جہاد و قتال وغیرہ کے یا ناسخ شریعت سابقہ ہوے۔

اس باب مین چند فصلین ہین

فصل اوّل غرض بعثت انبیا اور وجوب

بعثت از روے قانون عقلی

یہہ امر سابقاً ثابت ہو چکا کہ خداوند تعالےٰ عادل ہے فعل قبیح اُس سے سرزد نہین ہوسکتا اور واجب کو ترک نہین کرتا۔ اور یہہ بھی ثابت ہو چکا کہ مخلوقات کے پیدا کرنے سے غرض انھین کو نفع پہونچانا ہے اور جو امر ہر طرح موجب اصلاح و نفع بندگان اور داخل لطف ہو اُسکو عمل مین لانا خدا پر واجب ہے پس کوئی نفع اس سے زیادہ نہین کہ بندون کو تعلیم دیجاے اور خدا کیطرف سے کوئی شخص اُنکی ہدایت اور انتظام حال و اصلاح امور کے لیئے مقرر کیا جائے تاکہ وہ بندگان کو بہ اقتضاء حال و استعداد فہم و قوت عقل و ادراک اس درجہ کمال کی جانب لے جائے جو دنیا و آخرت مین نوع انسان کے لیے مقرر کیا گیا ہے۔ خواہ وہ واقعی درجہ کمال ہو یا قریب بہ کمال اور ظاہر ہے کہ اس عالم کو بدون تقرر انبیا کے چارہ نہین کیونکہ فہم انسانی کو یہ لیاقت نہین ہے کہ بدون مدد انبیاؑ ہدایت راہ راست حاصل کرسکے اُن انبیا کو صاحب ناموس کہتے ہین کیونکہ ناموس کے معنی تدبیر سیاست کے ہین لہذا شریعت ناموس اکبر ہے اُسیکے موافق انبیا کا یہ کام ہے کہ بندون کو علم و عمل پر آمادہ کرین اور قانون الٰہی کے اوامر و نواہی سے اُنکو آگاہ کرین تاکہ ہر کام موافق عدل کے انجام پاے اور ہر امر مین راہ راست پر عمل کیا جاے۔ کیونکہ عدل وہ صفت ہے جسمین تمام نیکیان داخل ہین جملہ معاملات مین درستی و اعتدال اسی صفت سے حاصل ہو سکتا ہے۔ یہی صفت دنیا مین سبب بقاء نسل آدم اور اُس عالم مین دستگیر نفوس

باقیہ ہوتی ہے۔پس انبیاؑ جو کہ ایک جانب سے مبادی عالیہ یعنے عالم ملکوت سے اتصال رکھتے ہین اور حقیقت اشیاء و امور مغیبہ سے مطلع ہوتے ہین اور دوسری جانب بوجہ ربط مادہ و صورت اپنے ہم جنسون سے تعلق رکھتے ہین لہذا طریقۂ فرمان برداری احکام الٰہی جو کہ اصل غرض افرینش بنی آدم ہے وہی خوب بتا سکتے ہین اور انھین کا قول و فعل عقلاً معتبر اور قابل سند ہو سکتا ہے۔پس ثابت ہو گیا کہ غرض بعثت انبیاؑ سے نفع بندگان ہے اور یہ نفع بدون بعثت انبیاؑ حاصل نہین ہو سکتا لہذا وجوب بعثت کا ثابت ہو گیا۔

فصل دوم صفات و شرائط نبوت

اغراض بعثت پورا کرنیکے لیے حسب ذیل صفات و شرائط کا منجانب اللہ نبی مین ہونا لازم ہے ورنہ غرض بعثت ناتمام رہنے سے وہ منفعت جسکا پہونچانا عقلاً خدا پر واجب ہے بندون کو نہ حاصل ہوگی۔

اول یہ کہ مبادی عالیہ یعنے عالم ملکوت سے نبی کو اس درجہ اتصال و قرب روحانی ہونا چاہیے کہ بلا واسطۂ تعلم و تعلیم دنیوی وہ امور غیبی سے مطلع ہو سکے کیونکہ اگر ایسا نہین تو علم و عمل دنیوی ناقص ہوگا اور انسان کامل کی صفت مین نہ داخل ہونے سے نبی کا اثر دیگر نفوس پر قائم نہوگا۔

دوسرے یہ کہ ہیولائے خلقت عالم مختلف صورتون کے قبول کرنے مین اُسکے نفس کا تابع ہو یعنے اُسکو تمام عالم مین وہ حکومت حاصل ہو جو کہ اپنے جسم مین حاصل ہے اس طرح کہ گویا تمام عالم اُسکا جسم ہے یعنی خداوند عالم اُس کے

نفس کو یہ قوت عطا کردے کہ تمام قوتیں اور مادے خلقت عالم کے اُسکے فرمان پذیر ہو جائیں کیونکہ اگر ایسا نہو تو شان نبوت اور علامت رسالت کے نہونے سے دعوائے نبوت قابل قبول نہوگا۔

تیسرے یہ کہ بوجہ قرب واتصال عالم ارواح وہ ملائکہ کو دیکھ سکے اور کلام خدا کو بطریق وحی سماعت کرسکے ورنہ احکام ربانی کی صحت اور وثوق اُسکو نہ حاصل ہوگا اور کار ہدایت ناتمام رہے گا۔

چوتھے یہ کہ معصوم ہو یعنے خداوند تعالے اُسکو ایسا نفس طاہر عطا کرے کہ باوجود بشریت اور قدرت ارتکاب معاصی پھر بھی کوئی گناہ صغیرہ وکبیرہ اُس سے سرزد نہو نہ سہواً نہ عمداً نہ قبل نبوت نہ بعد نبوت کیونکہ اگر صدور معصیت کا پیغمبر سے روا ہو تو لوگ اوس معصیت کی بھی پیروی کرینگے اور اعتبار اُسکی رسالت کا نہ پیدا ہوگا۔ احکام الٰہی اور سزا وجزاء اخروی کی واقعیت کا اعتماد لوگوں کو نہوگا اور غرض بعثت معطل ومجہول رہے گی۔ علاوہ اسکے بحالت صدور معصیت اُنکی متابعت ومخالفت ایک ہی وقت مین بندوں پر عقلاً واجب ہوگی اور یہ صراحتاً محال ہے۔ کیونکہ بوجہ درجۂ نبوت کے اُنکی اطاعت لازم ہے اور بوجہ صدور معصیت اُنسے مخالفت واجب ہے۔ مزید بران اگر اُنسے ارتکاب معصیت روا ہو تو اُنکی سزا دہی واجب ہے لیکن پیغمبر کی سزا دہی وایذا رسانی حرام ہے کیونکہ جو فرستادہ خدا اور معلم قانون الٰہی ہو اُسکی سزا دہی خدا کے اختیار سے متعلق ہونا چاہیئے نہ کہ رعایا وتابعین کے حکم سے پس وجوب سزا اور حرمت سزا ایک ہی وقت مین لازم آتی ہے جو کہ محال ہے۔ پھر یہ کہ اُنکی شہادت مقبول نہوگی۔ اُنکا وقار کسی کے دلمین نہ پیدا ہوگا۔ اُنکو ہر آئینہ تحقیر وذلت حاصل ہوگی اور ظاہر ہے

کہ یہ امور کسی درجہ شان نبوت سے کے خلاف ہین لہذا عصمت انبیا کی عقلاً واجب و لازم ہے۔

پانچوین یہ کہ نبی افضل اہل زمانہ ہونا چاہیئے بہ اعتبار علم و فہم و عزت و مروت وسجاعت وعفت و امانت و دیانت وغیرہ اور تمام مکارم اخلاق و محامد اوصاف اُسمین جمع ہونا لازمی ہین ورنہ یہ لازم آتا ہے کہ جو شخص ان اوصاف انسانی مین پیغمبر سے افضل ہو وہ تو تابع اور پیغمبر جو کہ ان اوصاف مین اوروں سے کم ہو وہ اُنپر حکمران مقرر کیا جاسے۔ یہ ترجیح بلا مرجح خدا کی طرف سے بجویز ہونا خلاف عقل اور محال ہے پس سزاوار درجہ نبوت وہی شخص ہے جو تمام اوصاف وکمالات انسانی سے آراستہ اور تمام ابناے جنس مین ہر طرح افضل و اکمل ہو۔

چھٹے یہ کہ عالی نسب ہو یعنے اُس کے سلسلہ نسب مین بدکاری و حرام کا خون شامل نہوا ہو ورنہ لوگون کی نگاہ مین اُسکا شخصی وقار قائم نہو گا۔ اور عالی حسب بھی ہو یعنے اُسکے آبا و اجداد اوصاف حمیدہ مین نامور رہے ہون اور ذلیل پیشہ مثل حجامی و دلالی وغیرہ نہ اختیار کیا ہو۔

ساتوین یہ کہ عیوب باطنی مثل درشت خوئی۔ تند مزاجی۔ کینہ پروری۔ حسد۔ بغض۔ اور بخل وغیرہ نیز عیوب جسمانی مثل کوری وکری و جذام وبرص وغیرہ سے محفوظ ہو۔ کیونکہ یہ عیوب لوگون کے دلونمین اسکی جانب سے نفرت و گریز پیدا کرتے ہین۔

آٹھوین یہ کہ سہو و نسیان سے محفوظ ہو ورنہ تبلیغ احکام آلہی اور اخبار غیبی کے لفظ بلفظ بیان کرنے مین دشواری ہوگی اور خدمات پیغمبری کے ادا کرنیمین حرج و نقص واقع ہو گا۔

فصل سوم وحی کا بیان

وحی کے معنی القا یعنے دلمین ڈالدینے کے ہین اور کبھی لفظ روح سے
مراد وحی لیتے ہین اسی مناسبت سے جبرئیل ؑ کو روح الامین کہتے ہین کیونکہ
سوا اُنکے دوسرا فرشتہ پیغمبرون پر وحی نہین لایا۔ اور الہام کے معنے
تلقین یعنے تعلیم کے ہین جو کہ خدا کیطرف سے بلا واسطہ جبرئیل پیغمبر کے دلمین
پیدا ہو۔ پس وحی و الہام مین فرق یہ ہے کہ وحی بواسطۂ فرشتہ ہوتی ہے
اور الہام بلا واسطہ اسی سبب سے احادیث قدسیہ کو باوجود کلام خدا
ہونے کے داخل کتاب و قرآن نہین جانتے۔ وحی کے چند اقسام ہین
اول خوابہاے صحیح۔ دوسرے جبرئیل ؑ کا قلوب انبیا مین القا کرنا بغیر اسکے
کہ انبیا جبرئیل کو دیکھین تیسرے یہ کہ جبرئیل بصورت انسان آکر القاے
وحی کرین۔ چوتھے یہ کہ غیب سے آواز سنائی دے اور کہنے والا دکھائی نہ دے
پانچوین یہ کہ جبرئیل اپنی اصلی صورت سے آکر کلام کرین۔ چھٹے یہ کہ بدون کسی کی
وساطت کے خداوند تعالےٰ اپنے پیغمبر سے کلام کرے یعنی ایجاد کلام کرکے
اپنے احکام سنائے۔ ساتوین یہ کہ بدون کسی حجاب کے کلام خدا سنائی
دے۔ بالجملہ یہ اقسام وحی اُن صورتون کے موافق قرار دئے گئے ہین
جو کہ انبیا کو پیش آئین اور اُنکی صحت کا اعتبار ہمکو بذریعۂ دلیل تواتر حاصل ہوا
پس جب کہ غرض بعثت انبیا اور اسکا عقلاً واجب ہونا اور تقرر نوامیس
کا لازم ہونا ثابت کیا گیا۔ اور عملاً بھی ان امور کا دنیا مین واقع ہونا ثابت
ہے یعنے انبیا مبعوث ہوے اور نوامیس الٰہی مقرر کئے گئے تو اسکے ساتھ

نزدل وحی بھی جسکے ذریعہ سے نوامیس کا تعین ہو ضمناً ثابت ہے۔

فصل چہارم علامات نبوت کا بیان

چونکہ نبیؐ فرستادۂ خدا ہوتا ہے یعنے عالم روحانی سے احکام حاصل کر کے عالم جسمانی کی اصلاح و تکمیل بندگان کیواسطے مقرر ہوتا ہے اور اُسکی تصدیق مین عقول ناقصۂ انسانی کو جاے عذر و تامل ہو سکتا ہے لہذا عقلاً خدا پر واجب ہے کہ اغراض بعثت کو پورا کرنے کے لئے کچھ نشانات خاص مقرر کر دے تا کہ نبیؐ اپنے تقرر اور غایت تقرر سے عام عقلون پر قبولیت کا درجہ پیدا کر سکے۔ مثلاً دنیاوی انتظامات مین اسی اصل کی بنا پر ایسے علامات حکام اعلے اور سفیرونکے واسطے معین کئے جاتے ہین جنسے عظمت شاہی اور اُس حاکم کی وقعت دلونپر جاگزین ہو اور قائم مقام بادشاہ تصور کیا جاے۔ رعایا کے دلونپر ہیبت طاری ہو کر استعداد فرمانبرداری پیدا ہو۔ پس فرمان شاہی کا جاری ہونا اور رعایا کو سُنایا جانا سامان تزک و احتشام و جلوس سواری مہیا کیا جانا اختیارات کی توسیع ظاہر کر کے رعیت کو انجاح مرام و تقرر انعام اور مواخذۂ جرائم سے امید و بیم دلانا یہ سب امور اسی غرض سے ہوتے ہین کہ اُس حاکم کے تقرر کا جو مقصد ہے وہ بخوبی پورا ہو سکے ورنہ ان سامان ظاہری سے عقلاً کچھ اور فائدہ حاصل نہین ہوتا پس اسی طرح سے بادشاہ حقیقی کے مقرر کردہ حاکم کے لئے ایسے علامات کا عطا کیا جانا عقلاً واجب ہے جنسے مقصد تقرری پورا ہو اور امر اُسکا ظاہر و باہر ہو جاے اور یہ علامات اُس عنوان کے ہونا چاہیئے جو ایسے ہی بادشاہ علی الاطلاق کے قائم مقام کے واسطہ زیبا ہون جنکی تصریح حسب ذیل ہے۔

اوّل علامت نبوّت یہ ہے کہ نبی مدعی نبوّت ہو اور صاف طور پر اپنے کو فرستادۂ خدا بیان کرے۔

دوسرے یہ کہ نبیؐ اپنے ساتھ احکام ربانی یا کتاب آسمانی لائے خواہ وہ کتاب محض ہدایات پر مشتمل ہو یا سیاست و تنسیخ احکام سابق پر۔ اور وہ کتاب اُن اوصاف و شرائط کے ساتھ ہو جو مطلب اول مین ذکر کیئے گئے ہین۔

تیسرے یہ کہ اپنی تصدیق رسالت اور عظمت خداوندی ثابت کرنے کے لیئے کوئی معجزہ خدا کیطرف سے پیش کرے۔ پس اگر یہ سب علامات ظاہر ہو جائین تو پھر اُسکی نبوّت سے انکار کرنا یقیناً سرتابی و نافرمانی خدا کی ہے واضح ہو کہ معجزہ کی تعریف ہمنے مطلب اول مین بیان کی ہے کہ مراد اُس سے وہ خرق (خلاف) عادت ہے جسکے ظاہر کرنے سے بشر باقتضاء بشریت عاجز ہو۔ مگر شرط اول یہ ہے کہ مقرون بہ تحدی ہو یعنے دعوی کرنے کے ساتھ ظاہر کیا جائے اور مطابق دعوے کے وقت معین اور حد معین پر دکھا دیا جائے دوسری شرط یہ ہے کہ اُسکا معارضہ نہو سکے یعنے اور لوگ مثل اُسکے نہ دکھا سکین۔ تیسری شرط یہ ہے کہ بلا اسباب و ذرایع خفی و جلی معجزہ دکھایا جائے ورنہ معجزہ نہ سمجھا جائے گا۔ کیونکہ لوگ حیرت انگیز امور بذریعۂ اسباب و سامان مخصوصہ ظاہر کرتے ہین جسکا نام سحر ہے یا بعضے لوگ روحانیات کی قوت سے عجیب امور دیکھاتے ہین اُنکا نام عزائم ہے یا بقوت اجرام فلکی اگر دکھائین تو اُسکو دعوت کواکب کہتے ہین۔ یا بشرکت قوائے سماوی و ارضی کے ہو تو اُسکا نام طلسمات ہے۔ یا اگر عناصر کے خواص سے کوئی امر عجیب دکھایا جائے تو اُسکو نیرنجات کہتے ہین یا اگر علوم ریاضی کے

ذریعہ سے ہو تو اُسکا نام حیل ہے مگر انمین سے کوئی امر داخل معجزہ نہین ہے پس یہ خرق عادت سوا انبیا و اوصیا کے دوسرا شخص نہین دکھا سکتا لیکن اگر انبیا و اوصیا سے صادر ہو تو اُسکا نام معجزہ ہے اور اگر اولیا سے صادر ہو تو اُسکو کرامات کہتے ہین۔

اب دو شبہہ اس مقام پر قابل حل رہ گئے۔ ایک یہ کہ معجزات انبیا کا کیا اثر لوگون پر ہوا دوسرے یہ کہ خرق عادات کا واقع ہونا عقلاً ممکن ہے یا نہین۔ پہلا شبہہ کا رفع ہونا واقعات تاریخی سے متعلق ہے جسکا ثبوت بذریعہ دلیل تواتر حاصل ہوتا ہے کہ تین طبقہ کے لوگ دنیا مین ہین۔ لہذا تین ہی قسم کے اثر معجزات کے ظاہر ہوئے یعنے جس طرح بلحاظ حالات جسمانی عمر انسانی کے تین درجہ ہین۔ طفلی شباب۔ پیری اُسی طرح بلحاظ حالات روحانی اُسکے تین طبقہ ہین۔ جاہل عاقل۔ سفیہ۔ اور جس طرح سے طفلی کو پیری سے ایک مناسبت ابتداءِ عمر و انتہاے عمر کے لحاظ سے ہے اور درمیان مین زمانۂ شباب درجہ اعتدال ہے کیونکہ اس عمر مین انسان ہر قسم کے کام انجام دے سکتا ہے اُسی طرح سے جہالت و سفاہت کو باہم ایک مناسبت بلحاظ لاعلمی و کم فہمی کے ہے اور درمیان مین درجہ اعتدال کا عاقل کو حاصل ہے۔ پس اس تصریح کی بنا پر جاہلون نے معجزہ کو دیکھکر انبیا علیہم السلام کو خدا کہا یعنے وہ انسان اور خدا کے مرتبہ مین بوجہ جہالت فرق نہ سمجھ سکے اور سفیہون نے معجزات دیکھکر انبیا کو کاذب و شعبدہ باز خیال کر لیا یعنے کم فہمی و بے ثمری علم سے انکی عقلین سحر و معجزہ مین تمیز نہ کر سکین مگر عاقلون نے معجزات و علامات نبوت دیکھکر نبی کو نبی کہا اور انکی پیروی اختیار کی۔

دوسرے شبہہ کی نسبت جیسا کہ مطلب اول مین بیان کیا گیا یہ غور کرنا چاہیے کہ اگر اسکا مفہوم یہ ہے کہ عادت جاری کرنے والا یعنے خدا قادر و توانا اجراے عادت کے بعد مجبور ہو گیا کہ اُسکے خلاف نہین کر سکتا تو ظاہر ہے کہ وہ خدا نہین کہا جا سکتا۔ کیونکہ خدا کا تو قادر و مختار ہونا عقلاً ثابت ہو چکا یا اگر یہ مفہوم ہے کہ خرق عادت کی ضرورت خدا کو نہین تو یہ بھی غلط ہے کیونکہ یہ علامات و امارات نبوت سواے معجزات کے اور کچھ نہین ہو سکتے اور یہ علامات منجانب اللہ انبیا کو عطا ہونا عقلاً واجب ثابت ہو چکا۔ یا اگر یہ مفہوم ہے کہ خرق عادت محال ہے تو یہ بھی صحیح نہین کیونکہ معجزات سے مطلب محال عقلی کا اثبات نہین جسکی توضیح سابقاً بیان ہو چکی بلکہ مراد معجزہ سے یہ ہے کہ خلاف عادت مجریہ کوئی امر منجانب اللہ دکھایا جاے مثلاً مردہ بحسب عادت زندہ نہین ہو سکتا مگر اعجازی قوت سے روح دوبارہ جسم مین داخل ہو جاے۔ یا بیماری بغیر علاج کے بقوت اعجاز دفع کر دیجاے علیٰ ہذا القیاس۔ پس اس خرق عادت کو اگر ہم اپنی عقل کے موافق ممکن نہین سمجھتے تو نقصان عقل ہے نہ کہ بطلان اعجاز۔ یہی خدا جسکی مقرر کردہ عادات کی باریکیون اور اُسکی مصلحتون کو ہماری نسلون کی عمر ختم ہو گئی اور ابتک عشر عشیر بھی ہم نہ سمجھ سکے وہ خلاف عادات مقررہ ہر امر کے ظاہر کر دینے پر بالیقین قادر ہے کہ اپنے سفیر و پیغمبر کو ایسی نشانیان عطا کرے کہ وہ عادات مجریہ کو توڑ کر خدا کی خدائی اور اپنے نبوت کو ثابت کر دے۔

فصل پنجم نبوت حضرت خاتم انبیا کا بیان

واضح ہو کہ حضرت محمد ابن عبداللہ ابن عبدالمطلب صلی اللہ علیہ وآلہ نے مبعوث برسالت ہو کر یہ دعویٰ کیا جیسا کہ آیہ قرآنی سے ظاہر ہوتا ہے کہ یٰاَیُّھَا النَّاسُ اِنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰہِ اِلَیْکُمْ جَمِیْعًا یعنے اے آدمیون مین خدا کا بھیجا ہوا آیا ہون تم سب کیطرف یہ دعوے زبانی بھی کیا اور تمام سلاطین روئے زمین کو اسی دعوے کے ساتھ تحریراً دعوت دین حق فرمائی۔ یہ دعوے خود ایک معجزہ ہے کہ ایک مرد بوریہ نشین سلاطین اولوالعزم کو کس بخوبی سے اطاعت امر نبوت کا حکم دیتا ہے اگر فرستادہ خدا نہوتے تو مجال نہ تھی کہ یہ جرئت پیدا ہوتی اور پھر یہ کہ عملاً دنیا کو اپنا رسول خدا ہونا نہ دیکھا سکتے۔

دوسرے یہ کہ آنحضرت خدا کیطرف سے یہ پیام لائے جو کہ قرآن مین موجود ہے قَدْ جَآءَکُمْ رَسُوْلُنَا یُبَیِّنُ لَکُمْ عَلٰی فَتْرَۃٍ مِّنَ الرُّسُلِ یعنے یہ تحقیق کہ آیا تمھاری جانب پیغام پر ہمارا جو کہ بیان کرتا ہے واسطے تمہارے اُس زمانہ مین جو کہ خالی ہے انبیا سے۔

تیسرے یہ کہ آنحضرت ایسی کتاب معجزنما خدا کیطرف سے لائے جسکی نسبت خدا فرماتا ہے اٰمِنُوْا بِاللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ وَالنُّوْرِ الَّذِیْٓ اَنْزَلْنَا یعنے ایمان لاؤ ساتھ خدا اور رسول اور ایسے نور کے یعنے قرآن جو کہ نازل کیا ہمنے قرآن مجید ایک ایسا مجسم معجزہ رسول خدا کا اب تک موجود ہے جسکی نورانیت علم واعجاز سابقاً مطلب اول مین بیان ہو چکی قرآن مین اکثر معجزات رسول خدا کا ذکر ہے اور جب اُسکا کتاب آسمانی ہونا ثابت ہو گیا تو تمام مضامین اسکے عقلاً صحیح قرار پائینگے جو کہ کافی ثبوت آنحضرت کی نبوت کا ہے۔

چوتھے یہ کہ جسقدر صفات وشرائط نبوت سابقاً بیان کئے گئے وہ آنحضرت مین موجود تھے جنکا ثبوت ہمکو دلیل تواتر سے ہوتا ہے یہ دعوے خاص حد

گذر گیا جسکے اثبات کی ضرورت باقی رہی ہو۔

پانچوین یہ کہ آنحضرت نے تمام انبیا ماسبق اور کتب آسمانی کی تصدیق وتایید فرمائی اور اُن اصول مذہب کو برقرار کیا جو سلسلہ وار انبیا سابقین خدا کی طرف سے قائم کرتے چلے آتے تھے نہ یہ کہ آپنے کوئی نیا مذہب اپنی طرف سے ایجاد کیا ہو۔ پس یہ استقرار واستدامت اصول مذہب کی خود ایک عقلی دلیل اطمینان نفس کے لیے ہے جو کہ حجت نبوت کو ثابت کرتی ہے۔

لہذا حضرت خاتم الانبیا پر ایمان لانا گویا کہ تمام انبیا سابقین پر ایمان لانا اور سلسلہ مقررہ کو قائم رکھنا ہے چنانچہ آیہ قرآنی ہے کہ۔ قُولُوا اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَا اُنْزِلَ اِلَيْنَا وَمَا اُنْزِلَ اِلٰى اِبْرَاهِيْمَ وَاِسْمٰعِيْلَ وَاِسْحٰقَ وَيَعْقُوْبَ وَالْاَسْبَاطِ وَمَا اُوْتِيَ مُوْسٰى وَعِيْسٰى وَالنَّبِيُّوْنَ مِنْ رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهٗ مُسْلِمُوْنَ یعنے کہو (اے بندگان خدا) ایمان لائے ہم اللہ پر اور جو کچھ کہ نازل ہوا ہماری جانب (قرآن) اور جو کچھ نازل ہوا ابراہیم واسمعیل واسحق ویعقوب اور اُنکی اولاد کی جانب (صحف آسمانی) اور جو دیا گیا موسیٰ کو (توراۃ) اور جو دیا گیا عیسیٰ کو (انجیل) اور جو دیا گیا تمام انبیا کو اُنکے خدا کی طرف سے ہم انمین سے کسی ایک مین باہم فرق نہین دلتے اور ہم اسی خدا پر ایمان لانے والے ہین۔

پس صاف ظاہر ہے کہ مذہب اسلام جامع تمام اصول ہدایات کا ہے جو مختلف امتون کے لیے خدا کی طرف سے مقرر ہوے البتہ اُنکے فروع مین بحسب ضرورت اسلام نے نسخ وترمیم کی لہذا آخری حکم خدا کا اُسکی آخری کتاب یعنے قرآن کا یہ ہے جو ابتک برقرار وبحال ہے وَمَنْ يَّبْتَغِ غَيْرَ الْاِسْلَامِ دِيْنًا فَلَنْ يُّقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْاٰخِرَةِ

مِنَ الْخَاسِرِیْنَ یعنی جو اختیار کرے پیروی کے لیے سوائے اسلام کے دوسرے
دین کو پس ہرگز وہ خدا کے یہان اس شخص سے مقبول نہو گا اور وہ شخص آخرت
مین نقصان اُٹھانے والا ہوگا۔ اسکی وجہ صاف ظاہر ہے کہ ہمیشہ آخری قانون
قابل نفاذ و تعمیل ہوتا ہے اور منسوخ شدہ قانون کی پابندی باطل سمجھی جاتی
ہے۔ یہ امر قابل غور ہے کہ تمام مذاہب اپنے احکام دین کو کتاب آسمانی
پر مبنی کرتے ہین اور کتاب آسمانی کی توثیق مین صرف دلیل تواتر پیش کرتے
ہین پس یہی دلیل قرآن مجید کی توثیق پر قائم ہونا چاہیے اور جب یہ ہوا تو قرآن
مجید بحالت آخری کتاب الٰہی ہونے کے ہمیشہ قابل عمل ہے جب تک
اُسکے بعد دوسری کتاب منجانب اللہ اُسکی ناسخ نازل نہ کی جائے۔
چھٹے یہ کہ تمام انبیا سے افضلیت و اشرفیت آنحضرت کی ظاہر ہے یہ فضلیت
بہ اعتبار نفس نبوت کے نہین بلکہ باعتبار خدمات و انجام دہی فرائض نبوت ایک سے
ایک کو افضلیت خدا نے عطا کی ہے جیسا آیۂ قرآنی ناطق ہے چنانچہ
آنحضرت کی افضلیت پر یہ دلیل ہے۔ کہ انسان یا تو درجہ انسانیت مین ناقص
ہے تو اُسکا شمار انسان کے طبقہ اعلیٰ مین نہو گا۔ یا یہ کہ وہ اپنی ذات مین
کامل ہے مگر دوسرے کی تکمیل پر قادر نہین تو یہ طبقہ اولیا و حکماے الٰہین
کا ہے اور اگر کامل بذات خود اور دوسرے کی تکمیل پر بھی قادر ہے تو یہ طبقہ
انبیا کا ہے جو تمام بنی آدم سے افضل ہے۔ یہ ملحوظ رہے کہ یہان کمال و تکمیل کا
اعتبار قوت نظریہ و قوت عملیہ کے لحاظ سے ہے پس ان دونون امرون مین سے
جسکا درجہ کمال خود و تکمیل غیر زیادہ ہوگا وہی افضل سمجھا جائیگا۔ اب دیکھنا چاہیے
کہ جب حضرت سید المرسلین مبعوث برسالت ہوے تو تمام عالم شرک
و نافرمانی خدا سے مملو تھا۔ ایک طرف تو یہود انبیا علیہم السلام پر تہمت

تحریف توراۃ اور تشبیہ الوہیت مین منہمک تھے - ایک جانب نصاریٰ
تثلیث مین نہایت درجہ مستغرق - ایک جانب تمام جزیرہ عرب عبادت
اصنام اور عذر وہنگامہ مین مصروف ایک طرف تمام عجم آتش پرستی مین مشغول
یہی حالت چین وہندوستان کی تھی یہان تک کہ نیر اسلام طالع ہوا اور پیغمبر
آخر الزمان مبعوث برسالت ہوے یعنے وہ پیغمبر موعود جنکی خبر تمام انبیا سابقین اور
کتب آسمانی سے معلوم ہو چکی تھی - چنانچہ دین محمدی مثل روشنی کے بڑھنے لگا
اور اسقدر جلد بڑھا کہ لوگ ششدر ہو گئے تیرگی جہالت مٹنے لگی اور اکثر ممالک مین
خدا پرستی رائج ہو گئی خصوصًا وسط معمورہ عالم مین زبانون پر وحدانیت خدا جاری ہوئی
اور عقلین علوم الہیات سے روشن ہونے لگین بندگان خدا کو بجاے محبت دنیا کے
حب خدا کا ذائقہ پڑا دین و دیانت کا چرچا ہونے لگا - پس درانحالیکہ مراد نبوت
سے یہی ہے کہ قوت نظری و قوت عملی سے ناقص وجاہل لوگونکی تکمیل کیجاے
تو صفحہ تاریخ پر نظر ڈالنے سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ مقصد جسقدر پیغمبر آخر الزمان کی بعثت
سے حاصل ہوا وہ دیگر انبیا کی بعثت سے نہین حاصل ہوا لہذا ہمنے جانا کہ اشرف
انبیا اور افضل المرسلین یہی حضرت ہین -

ساتوین یہ کہ آنحضرت نے خود خاتم الانبیا ہونے کا دعوےٰ کیا اور قرآن نے
اُسکی تائید کی کہ یہ خاتم النبیین ہین یہ دعویٰ بھی فی نفسہ ایک معجزہ ہے کہ آئندہ
تا بروز قیامت اس امر کی پیشین گوئی کیجاتی ہے کہ اب نہ تو کوئی پیغمبر مبعوث ہوگا
نہ دوسری کتاب آسمانی نازل ہوگی بلکہ یہی آخری قوانین الٰہی ہمیشہ نافذ
رہین گے کیونکہ سلسلہ بعثت انبیا کا ختم کر دیا گیا اور تمام اغراض بعثت
پورا کرنے کے لیے یہی شریعت کافی ہے پس ایسی پیشین گوئی کرنا بدون علم
غیب کے ہر شخص کا کام نہین نہ ایسی جرئت کسی صاحب عقل کو ہوسکتی ہے

کہ دعوائے نبوت کے ابطال کیلئے کسی مستحکم و مطمئن بنیاد کے ایسی بات کہے جو انکے نہلونین غلط ثابت ہوکر اسکے دعوائے نبوت کو باطل اور اُسکے صدق و علم کو مبدل بہ کذب و جہل کردے لہٰذا یہ دعوے بطور معجزہ کے اب تک قائم و برقرار ہے۔

باب چہارم امامت کا بیان

امامت کے لفظی معنی پیشوائی کے ہین اور اصطلاح اہل شرع مین مراد اُس سے خلافت ہے یعنے بہ قائم مقامی و جانشینی پیغمبر اُمت کے معاملات دنیا و دین مین اولے بہ تصرف (سب سے بہتر واسطہ کام کرنے کے) اور صاحب اختیار ہونا۔ اسیکو امارت (حکومت) عامہ کہتے ہین۔ لیکن جانشینی پیغمبر کی قید سے یہ مطلب ہے کہ وہ حکومت عامہ موافق ان نوامیس الٰہی کے ہو جنپر نبی مبعوث ہوا ہے ورنہ اگر اُسکے خلاف ہو تو وہ بادشاہت ہے نہ خلافت۔

یہ باب بھی چند فصلون پر منقسم ہے

فصل اول تعیین امام کا عقلاً منجانب اللہ واجب ہونا

واضح ہو کہ جو اغراض بعثت انبیاء کے بیان کئے گئے وہی اغراض تعیین امام سے بھی متعلق ہین۔ کیونکہ امامت ایک رکن اعظم نبوت کا ہے جیسے

نبوت رکن اعظم وحدانیت کا ہے یعنی جسطرح وحدانیت خدا اور اُسکے احکام کی معرفت بدون بعثت انبیاء کے ناممکن ہے اُسی طرح انجام دہی کار رسالت عملاً بدون تعین امام کے ناقص و ناتمام ہے۔ امامت کو بلحاظ رتبہ کے نبوت سے وہی نسبت ہے جو ولایت عہد کو بادشاہت سے نبی حامل نوامیس الٰہی ہوتا ہے اور امام عملاً اُن نوامیس کا بعد از نبی کار پرداز ہوتا ہے امام کی ضرورت حالت حیواۃ پیغمبر مین بھی بعنوان وزارت اور بعد وفات پیغمبر تو بدون امام کے کوئی چارہ نہین تاکہ کار اصلاح و تکمیل نوع بشری منقطع نہو جاے اور معاملات دنیا و دین حسب منشاء خدا و رسول پورے ہوتے رہین اور معطل و مہمل نرہین۔ پس جو حاجت بندگان خدا کو بعثت انبیاء کے تھی یعنے اصلاح امور معاش و معاد و تکمیل نفس وہی حاجت بعد وفات پیغمبر بھی باقی ہے اور اُس حاجت کا پورا کرنا عقلاً خدا پر واجب ثابت ہو چکا کیونکہ جو امر بہمہ جہت اصلاح و مفید بحال بندگان ہو اُسکا کرنا خدا پر واجب ہے اور امامت کا بہمہ جہت اصلاح و مفید ہونا ظاہر ہے پس نتیجہ یہ ہے کہ خدا پر تعین امام کا اپنی مصلحت کے موافق واجب ہے تاکہ بعد وفات پیغمبر سلسلہ ہدایت و اصلاح خلق برقرار رہے۔ اگر خدا نے ایسا نہین کیا اور بندون کی راے پر اُس معاملہ کو چھوڑ دیا تو غرض بعثت انبیا ناتمام رہی اور خدا سے ترک امر واجب عمل مین آیا مگر یہ امر خدا کی ذات پر محال ہے لہذا ثابت ہوا کہ تعین امام فی نفسہ عقلاً واجب ہے دوسرے خداوند تعالے پر تعین امام کا واجب ہے۔

فصل دوم تعین امام کا منجانب رسول واجب ہونا

درانحالیکہ تعین امام کا خدا کیطرف سے واجب ثابت ہوا تو بمطابعت حکم الٰہی وقانون عقل رسول خدا پر بھی امام کا مقرر کرنا واجب کہ وہ اپنی حیواۃ مین اجراء کار رسالت اور بعد وفات نگہداری وحفاظت شریعت کے لیے اپنا جانشین مقرر کرے اور اس امر کو محل اختلاف راے ونزاع باہمی امت کے اختیار مین نہ چھوڑ جاے جس سے کار شریعت معطل ومجہول اور غرض اسکے بعثت کی ناقص وناتمام رہے۔ چنانچہ سیرت وعادت انبیا اسی طرح جاری رہی ہے کہ اُنھون نے اپنی حیواۃ مین کار رسالت کو پورا کرنے کے لیے اپنا جانشین معین کیا خصوصًا پیغمبر آخر الزمان کے واسطے یہ امر زیادہ ضروری تھا کیونکہ آنحضرت تمام خلق پر تا روز قیامت مبعوث ہوے تھے آسمانی کتاب اور مستحکم شریعت خدا کیطرف سے لاے تھے۔ فرائض مواریث۔ قضایا۔ معاملات احکام فقہ اور آداب وسنن ودیگر تمام امور متعلق بہ ضروریات اخلاقی واہلی وتمدنی بموجب وحی خدا مبین فرما چکے تھے۔ پھر مدت بعثت آنحضرت کی بہت کم تھی یعنے پورے طور پر نفاذ وتعلیم تمام اُن احکام کی حیواۃ مین آنحضرت کے دشوار تھی ایک طرف تو جہاد واشاعت دین مین اشتغال۔ ایک جانب معاندین ومنافقین کی کثرت پس ایسی حالت مین خدا ورسول دونون پر عقلًا واجب تھا کہ امر ہدایت وتعلیم کو ناتمام نہ چھوڑتے اور کوی شخص حافظ ملت وشریعت اور نگہبان کتاب وسنت نامزد کرتے خصوصًا ایسی کتاب جسکے بہت سے آیات مجمل ومشکل۔ ذوجہتین اور ذواحتمالات ہین اُسکو امت مین اس حالت پر نہ چھوڑ جاتے کہ ہنوز اُسکی ترتیب نہو چکی تھی اور ہر شخص اپنے مطلب کے موافق اسمین معنے لگانے کے لیے تیار تھا پھر یہ کہ خود رسول اللہ کے احادیث کمال بے ترتیبی کی حالت مین تھے

الغرض ان تمام امور کو چند نو مسلمانون کے بھروسہ پر چھوڑ جانا نہایت امر شنیع تھا اور خدا کے اُس لطف و مہربانی کے خلاف تھا جو اُسکو عموماً اپنے بندونکے ساتھ ہے اور خصوصاً اس امت مرحومہ کی نسبت قرآن مجید مین ظاہر فرما چکا تھا ونیز پیغمبر خدا کی اُس شفقت و مہربانی کے خلاف تھا جو کہ کار امت مین انواع واقسام کی ایذا و تکلیف اوٹھا کر ظاہر فرما چکے تھے۔ پس کس طرح سے ممکن تھا کہ اپنے مابعد کے لیے بے پرواہی کے ساتھ کار اُمت کو بلا تعین خلیفہ معطل ومجہول چھوڑ جاتے اور وصیت کے وجوب سے غافل رہتے۔ حالانکہ ایک معمولی عقل کا آدمی اگر اپنی جائیداد و معاملات کا انتظام اپنے بعد کے لیے نکرے تو عقلاً و عملاً مورد اعتراض والزام ہوتا ہے اور تنازعات مابعد کا سبب قرار پاتا ہے۔ چہ جائیکہ پیغمبر خدا سا حکیم و عاقل صاحب ناموس وشریعت یہ قبح عقلی اپنے واسطہ گوارا کرتا باوجودیکہ زمانہ حیواۃ مین جب کبھی سفر کا اتفاق ہوا تو مدینہ مین اپنا جانشین مقرر کیا اور سفر آخرت اختیار کرنے کے لیے ایسے امر واجبی کو ترک فرماتے لہذا تمام شواہد احوال اور وقایع تاریخی واستدلالات عقلی ونقلی پر نظر ڈالنے سے ثابت ہوتا ہے کہ تقرر امام کا منجانب رسول بحیواۃ خود پیغمبر پر واجب ہے اور اس وجوب کو پیغمبر آخر الزمان صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ترک کرنا چونکہ قبیح تھا لہذا آنحضرت نے اُسکو ہرگز گوارا نہین فرمایا بلکہ ضرور اپنا خلیفہ مقرر کیا

فصل سوم شرائط وصفات امام کا بیان

واضح ہو کہ جب تعین امام کا منجانب اللہ ومنجانب رسول بعقلاً واجب ثابت کیا گیا تو لازم ہے کہ خلیفۂ رسول اُن سب صفات وشرائط سے آراستہ ہو جو پیغمبر کے واسطے بیان کیے گئے سوا درجہ نبوت کے جو امام کے لیے عقلاً مناسب نہین کیونکہ وہ تو شریعت جاری کردہ پیغمبر کا کارپرداز ہے لہذا اُسکے لیے درجۂ نبوت درکار نہین اور مابقی صفات نبوت اگر اُس مین نہون تو تجویز خدا ورسول پر اعتراض منقصت وارتکاب فعل قبیح لازم آئیگا جو کہ عقلاً محال ثابت ہو چکا پس اُن صفات وشرائط کی تصریح حسب ذیل ہے۔

اوّل منصوص (حکم صریح دیا گیا) منجانب خدا ورسول ہونا چاہیئے جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا یعنے بذریعۂ حکم صریح معین کیا جائے۔

دوسرے یہ کہ اُسکے اختیارات واضح طور پر بیان کرکے اسکا درجہ ورتبہ ظاہر کر دیا جائے۔

تیسرے یہ کہ معصوم ہو ورنہ احکام شرع وخلاف شرع کو مخلوط کرکے نوامیس الٰہی کو ابتر کر دیگا بلکہ ہواے نفسانی سے پابندی شریعت مین دشواری ہوگی اور کار ہدایت بے ثمر و بے اثر رہے گا اور چونکہ عصمت ایک امر باطنی ہے جسکو سواء علام الغیوب کے دوسرا نہین جان سکتا لہذا وہی اپنی تجویز سے ایسا شخص مقرر کر سکتا ہے۔

چوتھے یہ کہ علماً وعملاً افضل اہل زمانہ ہو ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آے گی اور خدا ورسول کی تجویز پر الزام جہل وقبح عائد ہوگا۔ چنانچہ اسی سے متعلق آیۂ قرآنی مین خداوند تعالےٰ نے ایک عقلی دلیل بیان فرما دی۔ اَفَمَنْ يَهْدِيْٓ اِلَى الْحَقِّ اَحَقُّ اَنْ يُّتَّبَعَ اَمَّنْ لَّا يَهِدِّيْٓ اِلَّآ اَنْ يُّهْدٰى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُوْنَ یعنے آیا وہ شخص جو راہ راست

بتائے وہ سزاوار ہے کہ اُسکی پیروی کیجائے یا وہ شخص جو کہ راہ راست نہ بتا سکے بلکہ وہ خود محتاج راہ راست بتائے جانے کا ہو تم کو کیا ہو گیا ہے کیسا حکم لگاتے ہو۔

پانچوین یہ کہ نسبی حسبی۔ اخلاقی اور جسمانی عیوب سے پاک ہو اُسی دلیل کی بنا پر جو نبوت کے شرائط مین بیان کی گئے۔

چھٹے یہ کہ صاحب معجزات وکرامات ہو تاکہ اپنا تقرر منجانب اللہ ثابت کرسکے اور منجانب رسول یہ ظاہر کرسکے کہ علوم نبوت اور کمالات بشری کو نفس رسول سے ایسا جذب کیا ہے کہ خلافت روحانی و جسمانی کا مستحق قرار دیا گیا۔

فصل چہارم نصوص خلافت مطلقہ

حضرت سید الانام کا بیان

چونکہ اسلام مین واقعات خلافت سے اختلاف مذہبی پیدا ہو گیا ہے لہذا اُسکا ذکر اس کتاب سے متعلق نہین بلکہ ہر شخص کی تحقیق پر موقوف ہے البتہ چند نصوص کا ذکر کیا جاتا ہے جو کہ تمام فرقہ ہاے اسلام مین معتبر و متواتر ہین۔ ان نصوص مین سے جو کہ بہ صراحت تام ہین وہ بھی ذکر کی جائینگی بلکہ جو مطلقاً امامت کے بارہ مین وارد ہوے ہین اُنکا بیان اس لیے ضروری ہے تاکہ یہ امر ناتمام و مجہول نہ رہجاے کہ خدا اور رسول نے

کیا طالبہ امامت کا امت محمدی مین قائم فرمایا۔ ایۃ قرآنی یہ ہے
اَطِیعُوا اللّٰہَ وَاَطِیعُوا الرَّسُولَ وَاُولِی الاَمرِ مِنکُم یعنے اطاعت کرو
خدا کی اور اطاعت کرو رسول اور صاحب حکومت کی اپنے مین سے
لفظ اطاعت اس آیۃ مین عام ہے۔ لہذا معاملات دنیا و دین دونون
مین شامل ہے۔ اس آیۃ مین تین اطاعتونکا حکم ہے۔ اوّل اطاعت
خدا جو کہ جملہ امور معاش و معاد مین شامل ہے بموجب قواعد مقررہ الٰہی جسکو
عبادت کہتے ہین۔ دوسرے اطاعت رسول۔ تیسرے اطاعت صاحب حکومت
چونکہ یہ آخری دو اطاعتین اس آئۃ مین ایک ساتھ شامل کر دیگئی ہین۔ لہذا
مراد اولی الامر سے امام وقت ہے جو کہ بے کم و کاست موافق شریعت انور
و سیرت پیغمبر احکام جارے کرے کیونکہ دوسری آیۃ مین یہ حکم ہے کہ۔
کُونُوا مَعَ الصَّادِقِینَ یعنے رہو ساتھ سچون کے۔ پس سچائی و راستی
وہی ہے کہ بلا شائبۂ کذب و خلاف واقع ہو بہو احکام رسولؐ کی تعلیم
دیجائے اور ایسے ہی معلم کے ساتھ رہنا موافق عقل ہے۔ ورنہ درصورت
اختلاف احکام دو مین سے ایک کی اطاعت ممکن ہوگی یعنے یا تو احکام
رسولؐ پر عمل ہوگا یا احکام اُولی الامر پر۔ اور ظاہر ہے کہ اُولی الامر کے
احکام سے رسولؐ کے احکام کی تعمیل مرجح ہے پس جب ایک کے حکم کی
تعمیل کی گئی اور دوسرے کے حکم کی تعمیل نہ کی گئی تو نص قرآنی مذکورہ
بالا کے خلاف ہوا اور یہ حتماً ایک جرم مستلزم سزا ہے۔ یا یہ مان لینا پڑیگا
کہ خدا نے فعل محال کی تعمیل کا حکم بندون کو دیا پس نسبت ظلم و جہل اُسکی
جانب وارد ہوتی ہے اور یہ صراحتاً محال ہے لہذا ثابت ہوا کہ مراد اُولی
الامر سے وہ شخص ہے جسکا حکم موافق شریعت پیغمبر ہو۔ اسی ضمن مین یہ بھی

ثابت ہوگیا کہ اولی الامر کی اطاعت اسی طرح واجب ہے جیسے کہ رسول اللہ کی اطاعت جسکی نسبت یہ آیۂ صریح وارد ہے مَآ اٰتٰکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْہُ وَمَا نَھٰکُمْ عَنْہُ فَانْتَھُوْا یعنے جو کچھ رسول حکم دے اسکو قبول کرو اور جو کچھ منع کرے اُس سے باز رہو یہان پر یہ بھی جاننا چاہیے کہ صاحب حکومت دنیاوی یعنے بادشاہ وقت اگرچہ دینی اولی الامر نہو لیکن اُسکی فرمان برداری واطاعت چونکہ موجب حفظ جان ومال وآبرو ہے لہذا عقلاً وشرعاً ضروری ہے ورنہ معاملات دنیوی مین خلل اور موجب فساد ہوگا خصوصاً ایسے بادشاہ عدالت پناہ کی اطاعت جسنے فی زماننا مذہبی آزادی اور ادائے مراسم دینی مین کسی طرح کا خلل نہین ڈالا بلکہ اُنکے بجالانے مین ہمہ جہت ہمارا معین ومددگار ہے بدرجہ اولی لازم ہے احادیث نبوی جو مطلقاً بلاصراحت نام امامت کے بارہ مین تواتر کی حد تک پہونچی ہین وہ یہ ہین۔

اول یَکُوْنُ بَعْدِیْ اِثْنَا عَشَرَ اِمَامًا یعنے ہوینگی بعد میرے بارہ امام۔

دوسرے اِنِّیْ تَارِکٌ فِیْکُمُ الثَّقَلَیْنِ کِتَابَ اللّٰہِ وَعِتْرَتِیْ اَھْلَ بَیْتِیْ مَآ اِنْ تَمَسَّکْتُمْ بِھِمَا لَنْ تَضِلُّوْا یعنے بہ تحقیق کہ مین چھوڑتا ہون تم مین دو گران بہا چیزین کتاب خدا اور اپنی عترت کو کہ اہلبیت میرے ہین اگر تم اُنکے ساتھ رہوگے تو گمراہ نہوگے۔

تیسرے اَھْلُ بَیْتِیْ کَسَفِیْنَۃِ نُوْحٍ مَنْ رَکِبَھَا نَجَا وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْھَا غَرِقَ وَھَلَکَ یعنے اہل بیت میرے مثل کشتی نوح کے ہین جو کشتی پر سوار ہوا اُسنے نجات پائی اور جس نے اُس سے

مخالفت کی وہ غرق و ہلاک ہوا۔

باب پنجم معاد کا بیان

معاد کے لفظی معنی جائے واپسی ہے اور مراد اُس سے تمام اُن مذاہب کے نزدیک جو کہ کتب آسمانی کی بنیاد پر قائم ہوئے آخر کے یعنے ہر چیز ایک روز فنا ہو جائیگی اور پھر بندگان خدا زندہ کئے جائینگے اور انھین اجسام موجودہ مین اُنکی روحین داخل ہونگی اور اُنسے باز پرس ان اعمال کی کیجائے گی جو کہ اُس زندگانی دنیا مین اُنھون نے کیا ہے یہ اعمال دو قسم پر ہین ایک وہ جنکا تعلق محض خدا اور بندہ کے درمیان ہے یعنے اُسکی اطاعت و معصیت سے متعلق ہین دوسرے وہ افعال جو کہ مخلوق کے مقابلہ مین ہین یعنے باہم بندگان خدا کی ایذا دہی و راحت رسانی سے متعلق ہین۔ ان ہر دو اقسام کے اعمال کی سزا و جزا ضرور دیجائیگی اسطرح کہ نیکی کا عوض عیش دائمی ہوگا جسکا نام بہشت ہے اور بدی کا ثمرہ عذاب الیم ہوگا جسکا نام دوزخ ہے۔

اس باب مین چار فصلین ہین

فصل اوّل اثبات معاد

باب عدل مین یہ ثابت ہوگیا کہ فعل عبث خدا پر محال ہے اور یہ بھی ثابت ہوگیا کہ دنیا مین تکلیف شرعی کا مقرر کرنا عقلاً خدا پر واجب ہے تاکہ بندونکو عیش دائمی حاصل کرنے کا موقع ملے اور یہ مسئلہ مسلمہ عقلی ہے کہ ہر عمل مقتضی سزا و جزا کا ہے۔

چنانچہ دنیا کی سلطنتون نے اسی دلیل کی بنا پر تعزیرات و انعامات کے قواعد مقرر کئے اور اُنکے عمل و پیروی کو واجب گردانا۔ پس خدا کے مقرر کردہ قانون کی تعمیل و عدم تعمیل کے واسطے بھی کوئی روز باز پرس مقرر ہونا اور سزا و جزا کا بلحاظ اعمال دیا جانا عقلاً لازم ہے اسی سے مراد معاد ہے لہذا معاد کا اثبات ہوگیا معاد کے لیے اجسام کا دوبارہ پیدا ہوجانا اور انمین روح کا داخل ہونا خلاف عقل نہین کیونکہ جو مادہ اور قوت سے پہلے مرتبہ ان اجسام کی خلقت کا سبب ہوا تھا وہ دنیا مین باقی ہے اور دوبارہ خلقت پر خداوند تعالے ضرور قادر ہے۔ یہ باز پرس روز معاد کی اسی جسم و روح سے متعلق ہونا چاہیے جس سے ارتکاب عمل خیر و شر کا ہوا کیونکہ تکلیف شرعی اور پابندی احکام الٰہی کی اسی جسم پر مقرر ہوئی تھی۔ پس اسی طرح سے ذمہ داری و پابندی نوامیس الٰہی کی روح و جسم دونون پر بلحاظ علم و عمل کے ثابت و قائم ہے۔ اسی طرح سزا و جزا کا بھی استحقاق روح و جسم دونون کو عقلاً لازم ہے۔ ورنہ خلاف عدالت ہوگا جو کہ خدا پر محال ہے۔ لہذا ثابت ہو کہ معاد کے لیے اجسام دوبارہ پیدا ہونگے اور انھین اجسام و ارواح سے ثواب و عذاب متعلق ہوگا۔

فصل دوم معاد کا اعتقاد عقلاً لازمی ہونا

درانحالیکہ وجود معاد عقلاً ثابت ہے تو اسکا اعتقاد نکرنا جہل وسفاہت ہے
جو کہ نہایت درجہ قبیح ہے علاوہ اسکے دلائل نقلیہ اس معاملہ مین حد تواتر
کو پہنچ گئے ہین۔ تمام کتب آسمانی اور اقوال انبیاء روز آخرت کو ثابت کرتے
ہین پس جبکہ ان کتابون او پیغمبرون کو ہمنے سچا مان لیا تو انکے بیانات کو
غلط سمجھنا خلاف عقل اور اجتماع نقیضین کا ممکن قرار دینا ہے جسکا ابطلان
ثابت ہوچکا۔ دنیا کے کاروبار مین اعتبار پر کام چلتا ہے محض اطبا کے
کہنے سے ہمکو یقین کا مرتبہ حاصل ہوجاتا ہے کہ فلان دوا سم قاتل ہے اور فلان
دوا انتعاش روح اور قوت دل و دماغ پیدا کرتی ہے حالانکہ بجز تجربہ
صدق اطبا کوئی دوسری دلیل عقلی اس قول کے یقین ماننے کی نہین چنانچہ
ان ادویا کو ہم حفاظت جان اور نفع جسمانی کے لیے ترک واختیار کرتے
ہین۔ پس کوئی وجہ نہین کہ اطباء روحانی یعنے انبیا و رسل کے اقوال پر
اعتقاد کرکے مفید و مضر نتیجہ کے ظاہر ہونے کو کیون نہ تسلیم کرین علاوہ
اسکے اگر بالفرض معاد کا معاملہ قطعاً بے اصل ہو تو بھی اسوقت اُسپر اعتقاد
کرنے مین کوئی حرج وخرابی امور دنیا مین پیش نہین آتی بلکہ روز آخرت
کی امید و بیم سے انسانی فرائض کو انجام دینے مین بہت مدد حاصل ہوتی
ہے اور اخلاق درست رہتے ہین برخلاف اسکے اگر واقعی معاد کا معاملہ
پیش آیا جسکو ہم اسوقت یقین نہین کرتے تو کیا جواب بروز بازپرس
اس انکار کا ہمارے پاس سوا ندامت کے ہوگا۔ اور اپنے کو مبتلا
عذاب دیکھنا پڑے گا۔ لہذا یقین لانا معاد کا عقلاً واجب ہے اور
یہ بہترین عقیدہ ہے جو انسان کو مہالک وخدشات دنیا و آخرت سے
بچا سکتا ہے۔

فصل سوم بقاء روح کا بیان

بقاء روح کے دلائل اس کتاب مین چند جگہ پر بیان کئے گئے۔ اس مقام پر اتنا سمجھنا چاہیئے کہ موت کے معنی روح حیوانی کا فنا ہو جانا۔ یہ روح اخلاط سے پیدا ہوتی ہے جب اخلاط فاسد ہو گئے یا کوئی صدمہ ان اعضا جوارح کو پہونچا جو قیام روح کے لیے ضروری ہین تو موت عارض ہوتی ہے لیکن روح انسانی جسکو نفس ناطقہ کہتے ہین وہ بعد موت بھی باقی رہتا ہے تاکہ اثر اعمال و افعال سے متاثر ہو کیونکہ ذمہ داری تکلیفات شرعیہ و فرائض انسانیہ کی اسی نفس پر ہے پس اس مدت کو یعنی روز موت سے تا روز باز پرس عالم برزخ کہتے ہین۔ فی زماننا اسکی مثال مجرم کے لیے بعینہ حوالات کی ہے اور نیکو کار کے لیئے حالت انتظار جزا و صلہ۔ پس خدا کے یہان روز فیصل تو وہی روز آخرت ہے جسکا انتظار اس نفس کو کرنا پڑتا ہے ورنہ اگر یہ بھی فنا ہو جاے تو خلقت ثانیہ مین عقلاً مواخذہ دار نہ قرار پاے گا کیونکہ سزاء فنا تو برداشت کر چکا علاوہ اسکے نفس ناطقہ کا فنا ہونا باطل قرار پاچکا کیونکہ جب وجوب معاد اور باز پرس روز آخرت ثابت ہے تو بقاے نفس بھی لازمی ہے اگر نفس ناطقہ فنا ہو جائے یا دوسرے جسم مین داخل ہو جاے تو باز پرس کا ذمہ دار کون ہو گا لہذا روح یعنے نفس ناطقہ کا بقا لازمی ہے اور وہ بلحاظ اپنے اعمال کے تا روز آخرت اُس عالم مین رہتی ہے جو نیکون کے لیے وادی السلام اور گنہگارون کے لیے وادی برہوت کے نام سے معنون کیا گیا ہے۔ پس مسئلہ تناسخ نے یہ کوئی

دلیل عقلی حکمائے اسلام کے نزدیک قائم نہین ہے جسکے مزید مباحث اس کتاب مین مقصود نہین بلکہ صاحبان فہم ودانش اسکو طے کرسکتے ہین کہ خیالات تناسخ کس حدتک قرین عقل ہین اور اسکا عقیدہ کرنے والا کیسے کیسے اعتراضات کا نشانہ ہوجاتا ہے جنکا جواب نہین ہوسکتا۔

فصل چہارم بہشت و دوزخ کا بیان

بہشت سے مراد جائے سلامتی وبقائے دائمی اور مقام راحت وسرور جاودانی ہے اور دوزخ سے مراد جائے عذاب وعقاب و مقام شدائد مصائب ہے۔ ان مقامات کی نعمتین اور زحمتین اس درجہ ہین کہ اُنکا اندازہ خیال بشری سے باہر ہے مگر بقدر فہم انسانی اُنکے تفصیلات کتب آسمانی مین بیان کئے گئے ہین تاکہ شوق بہشت وخوف دوزخ سے انسان اپنے افعال واعمال کو دنیا مین درست رکھے اور آخرت مین اُنکے موافق ان نعمتون اور زحمتون کا مستحق قرار پائے۔ چونکہ معاد عقلاً ثابت اور اُسکا جزو یہ بھی ہے لہذا وجود بہشت و دوزخ کا یقین لانا عقلاً لازم ہے اور اس عقیدہ مین کوئی قبح عقلی نہین پایا جاتا سوائے اسکے کہ معترضین کی کوتاہ عقلی وجہالت ثابت ہوتی ہے۔

واضح ہو کہ یہی ہین اسلام کے مسائل علم الہیات جنکے پڑھنے سے عقل روشن ہوجاتی ہے پردہ جہالت سامنے سے ہٹ جاتا ہے اور اس چیز کا انکشاف ہوجاتا ہے جسکو عرفائے حقہ حقیقت کہتے ہین اور انھین مسائل پر نظر کرنے سے اہل فہم وعلم کے نزدیک وحدت وجود اور ہمہ اوست کا حملہ

بے سروپا معلوم ہوتا ہے چنانچہ حقیقت کے مطالب و مفہوم کے بارہ مین ذیل کی روایت کو صاحبان نظر غور سے پڑھین اور لذت روحانی حاصل کرین ایک دن حضرت امیر علیہ السلام شتر پر سوار تھے اور کمیل ابن زیاد آنحضرت کے ردیف تھے راہ مین کمیل نے عرض کیا کہ یا امیر المومنین مَاالْحَقِیْقَۃُ یعنے حقیقت کیا چیز ہے۔

واضح ہو کہ اس سوال مین کمیل نے حقیقت بے نام و نشان سے سوال نہین کیا کیونکہ ممکنات مین سے کسی ذات کو اس مقام کے دریافت کرنے مین دستگاہ نہین ہو سکتی بلکہ ممکن ہے کہ اُسنے وحدت حقہ و حقیقت محمدیہ اور ولایت علویہ سے سوال کیا ہو۔ الغرض جواب مین اُسکے سوال کے حضرت نے فرمایا مَالَکَ وَالْحَقِیْقَۃُ یعنی حقیقت کے دریافت حال سے کیا مطلب تجھکو ہے۔

اُس جواب مین آنحضرت نے کمیل کو ہول دلایا تاکہ مرتبہ سلوک مین اپنی جد و جہد کو بڑھاوے۔ اور طریق فنا فی اللہ کو اختیار کرے۔ چنانچہ کمیل اس مطلب کو سمجھ گئے اور عرض کیا اَوَلَسْتُ بِصَاحِبِ سِرِّکَ یعنے آیا مین آپ کا رازدار نہین ہون قَالَ بَلٰی وَلٰکِنْ یَتَرَشَّحُ عَلَیْکَ مَا یَطْفَحُ مِنِّیْ یعنے تو میرا صاحب راز ہے لیکن اس اندازہ سے کہ جتنا میرے رشحات خاطر سے تو نصیبہ پا سکے اور بقدر اپنی توانائی کے بہرہ مند ہو سکے۔

لیکن یہ امر مقرر ہے کہ پیاسا جب تک سیراب نہین ہو جاتا زیادہ طلبی سے باز نہین آتا کمیل نے عرض کیا اَوَمِثْلُکَ یُخَیِّبُ سَائِلًا یعنے کیا آپ سا فیاض سائل کو محروم کرتا ہے فقال علیہ السلام

كَشفُ سُبُحاتِ الجَلالِ مِن غَيرِ اِشارَۃٍ یعنے حقیقت ایک تلالو شعشعہ جلال ہے کہ بے پردہ کے ظاہر ہوتی ہے۔

کمیل نے عرض کیا زِدنی بیاناً یعنے اس سے زیادہ واضح فرمائے تاکہ مین مجھ سکون قالَ محوُ الموہومِ مع صحوِ المعلومِ ارشاد فرمایا کہ کثرات کو جو کہ وجودات موہومہ ہین پیش نظر کر کے حقیقت تجلی مین جو کہ ولایت موبہ ہے دیکھتے ہین۔

کمیل نے عرض کیا زِدنی بیاناً یعنے اس سے زیادہ وضاحت فرمائے فقالَ ہتکُ السترِ لغلبۃِ السرِ یعنے چاک کرنا حجابات مقیدات کا بہ نیروی سعی وطلب۔

کمیل نے عرض کیا زِدنی بیاناً یعنے ایسا فرمائے کہ میری عقل مین آسکے فقالَ نورٌ یشرقُ مِن صبحِ الازلِ فیلوحُ علے ہیاکلِ التوحیدِ آثارُہٗ یعنے حقیقت وہ نور ہے کہ صبح ازل سے اوٹھا اور اسکے آثار نے ہیاکل توحید کو متلالی کر دیا۔

مطلب اسکا یہ ہے کہ وجودات جزئیہ جو کہ ہیئۃ قیودات متعددہ ہین وہ ظاہر کنندہ توحید ہو گئین کیونکہ ان قیودات کے لیئے کوئی حقیقت نہین بلکہ سب نمود بے بود ہین اور جس شخص کے لیئے دیدہ حق بین ہے وہ بجز حق کے اور کچھ نہین دیکھتا۔ اسی مقام سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ تمام ہستیان موجودات کی ہستی وحدت حقہ اور حقیقت محمدیہ اور ولایت علویہ کے طفیل مین ہین اور سب انہین بزرگوارون کے وجود ذیجود کے ثمرات ہین۔

کمیل نے عرض کیا زدنی [illegible]

فَقَالَ اِطْفَاءِ السِّرَاجَ فَقَدْ طَلَعَ الصُّبْحُ یعنے اے
کمیل اب چراغ گل کردے کیونکہ صبح تو طالع ہو گئی۔

مراد حضرت کی یہ تھی کہ جو کچھ تیرے فہم کے موافق تھا وہ مین نے بتادیا
اور جو کچھ وحدت حقہ و کثرات موہومہ کے متعلق تیرے فہم کے
قابل تھا وہ کہدیا۔

الغرض مشائخ عرفا حقہ نے اِن کلمات کی شرح مین
دفتر رنگ ڈالے ہین۔ تو بھلا مجھ سا ہیچمدان اس سے
زیادہ صراحت کی کیا جرئت کرسکتا ہے



خاتمۃ الکتاب

الحمد للہ والمنۃ لہ کہ جلد اول کتاب فلسفہ اسلام مسائل علوم نظری کے ذکر مین اتمام کو پہونچی اب جلد دوم مین مسائل حکمت عملی کا بیان ہے۔ اور اُسمین انشاء اللہ اس سے زیادہ دلچسپی ہوگی۔ اگر ارباب ہنر اور اصحاب نظر نے اس جلد کی قدر کی تو جلد دوم بھی بہت جلد انشاء اللہ مطبع مین بھیجدی جاوے گی۔

اس جلد کی تسوید مین کچھ کم پانچ ماہ صرف ہوے ورنہ التقاط مضامین اور تفحص مسائل مین تو برسون گذر گئے۔ اور اس محنت شاقہ مین تندرستی کو بہت صدمہ پہونچا کہ باوجود کثرت کار اور ہجوم افکار و ادائے فرائض منصبی مینے کم از کم پانچ گھنٹہ روزانہ مئی جون کی گرمی اور ساون بھادون کی اُمس مین صرف کئے۔ مہینون یہ حالت رہی کہ تمام شب فکر مضامین اور ترتیب مطالب مین گذر گئی۔ یہ انتظار رہتا تھا کہ کہین جلدی صبح ہو تو اس مضمون کو یون ادا کرون۔ بالجملہ اس بیان سے غرض یہ ہے کہ میری اولاد و احفاد کو جو کہ سب سے زیادہ میرے ا[illegible] واقف ہین ایک نصیحت حاصل کرنا چاہیے [illegible]

معصود اس جانفشانی اور صرف مال سے جو کہ اسکی تالیف و اشاعت مین
گوارا کیا گیا حاشا کوئی دوسری غرض سوا نفع رسانی برادران ایمانی کے نہین
پس صلہ اسکا محض دعائے خیر ہے - اور خداوند تعالیٰ سے یہ دعا ہے کہ اس شفقت
اور خدمتگذاری ارباب ایمان و حق شناسی دین اسلام کو میرے نامۂ عمل مین
درج فرمائے اور بطفیل محمد و آل محمد صلوات اللہ علیہم اجمعین میرے معاصی کو آب
رحمت و مغفرت سے زائل فرماکر جوار حضرت خامس آل عبا سید الشہدا مظلوم
کربلا مین مادام الحیواۃ جگہ عنایت فرمائے اور میری مٹی کو اُسی خاک طاہر
و مطہر مین ملادے جسپر بہتر شہدا نے اپنا خون اسلام کی توقیر و عزت قائم رکھنے
کیلئے بہایا ہے اور اس ارض مقدس کو بقعہ جنت بناکر گنہگاران اُمت کے
لیے وسیلہ نجات و محل استجابت دعا قرار دیا ہے اور میرے اعزا و اقربا
و احباب و اولاد و جملہ برادران ایمانی کو اس ثواب مین میرا شریک
و سہیم گردان کر گذشتگان کو اپنے سایہ رحمت مین مسکن و ماویٰ دے اور
پس ماندگان کو اس کتاب کے پڑھنے اور اس سے بہرہ مند ہونے کی
توفیق مرحمت فرمائے فقط

وَالسَّلَامُ عَلٰی مَنِ اتَّبَعَ الْهُدٰی

المرقوم تیرھوین ماہ رمضان المبارک سنہ ۱۳۲۸ ہجری
مطابق ۱۸ ماہ ستمبر سنہ ۱۹۱۰ء مقام [illegible]

[illegible] خادم [illegible] مرزا [illegible]
بار [illegible] اللہ [illegible] ۱۳ [illegible]
[illegible] رسائل [illegible]